مكتبة
الدراسات الفلسفية

مفاهيم مبهمة
فى الفكر العربى المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابى
عضو أكاديمية المملكة المغربية





دار المعارف

مفاهيم مبهمة
في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي
عضو أكاديمية المملكة المغربية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

عندما يجمد الضوء ويظلم في العيون، وتيبس المقاطع في الحلقوم، وتتميع الكلمات دون نبرة ودون كثافة يتقطع الكلام فتفقد الحياة كل معنى.

م. ع. الحبابي

مدخل

١ - المقاصد:

لن يصبح العرب واعين لمصيرهم وقادرين على مجابهته إلاّ بعد أن يتبلور مفهومه فى ذهنهم. إن المصير، قبل كل شيء، معاناة ممارسات تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضى والحاضر)، وعن تصوّرات المستقبل (حسب العقل والعلم). وبمعنى آخر، إن التصوّرات القابلة للتحقق تدعو إلى تفكير علمى وعملى، وإلى منهج واضح ودقيق.

لكن ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة، وعلى منهج غير واضح. فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبية لا تفى بإجلاء محتوى المعانى لافتقاد الألفاظ الدقّة والضبط. إن دور اللسان العربى أن يعكس قدرة الفكر العربى على التواصل.

* * *

يتناول هذا العرض مفاهيم تروج كثيرًا على الألسنة والأقلام ولم تتبلور بعد حتى تصل إلى الوضوح. كما يهتم بمباحث[1] أحدثت ضجّات صحافية وسياسية، ولكنها وقفت عند الضجيج دون أن تحكّ الأذهان بنسق إجرائى[2].

* * *

لكى لا نسيح طويلًا، حددنا الموضوع زمانيًّا (الفترة الحالية) وفضّلنا أن يقتصر التحليل على أمثلة من كتّاب لهم شعور حاد بالواقع العربى ووعى بأن جميع الشعوب العربية فى التخلّف متساوية، وأن جميع مسؤوليها مطالبون بمراجعة صارمة، فمن جراء الوعى بالأزمة، أصبح صدر كثير من الكتاب يرحب بالنقد الذاتى البناء، فالنيّات الحسنة تضبط المعاملات وتربط الأفعال بالمقاصد.

ستبرز هذه الصفحات، من وجهة نظر واقعية، كيف أن مضامين بعض المفاهيم العُمدة تسبح فى الضباب، ويتبخّر معها فى الغموض النسق الفكرى العربى عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من «قادة التفكير». فلا محالة أن مناقشة تلك المفاهيم ستساعد على توضيحها، وبالتالى على إزاحة الضباب عن التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود «الضبابية» مع ضرورة مواجهتها.

---

(١) مَبْحَث = (E.) Them, (f.) théme.

(٢) إجرائى = (E.) Operational, (f.) opérationnel

انظر جدول المصطلحات.

إنه مجهود ضرورى يتطلّب تعاونًا جماعيا.

بدأت حركة تحديد معانى الألفاظ تحديدًا «جامعًا مانعًا» منذ أن أخذ القوم يضعون المعاجم. ولكن اليوم، فى زحمة الاكتشافات والاختراعات العارمة، نلاحظ أنّ عملية تسمية المكتشفات والمخترعات لا تواكب تقدّم العلم والتقنيات والمذاهب الفكرية.

* * *

لا تنكر قيمة ما يحاوله فى هذا الميدان، بعض الباحثين وبعض الكتّاب، إلاّ أنها محاولات غير منسّقة، تسير بلا خطة، أما نتائجها فضئيلة إذا قورنت بما أنفق عليها من أموال وما تطلّب من أوقات وجهود واجتهادات، بل إننا نحصد أحيانًا من تلك الجهود فوضى فى التعبير وفى التفكير بسبب ضعف المنهج وتصارع الألفاظ المقترحة لتسمية الشىء الواحد، فمن يسىء الزرع لا يحسن الحصاد.

على المجامع العربية أن تبحث عن طرق لتكييف العربية طبقًا لحاجات العصر ولإخراج «التعريب» من شعارات إلى تطبيقات عمليّة، كما يجب على المجامع أن تنظّم شبكات لتوزيع منشوراتها داخل كل المعاهد التعليمية، فى مجموع العالم العربى، بالوسائل التى تخوّل الإسراع فى الخطوات، فيماشى سيرها صيرورة التكنولوجيا والعلوم الطبيعية والاقتصاد، والعلوم الإنسانية. فالمعاهد العليا والجامعات كالمجامع، مطالبة هى كذلك بأن تسهم فى خلق القدرة على الابتكار عند الطلاب، وبأن تحارب القوميات الطائفية التى تجعل كل قطر من العالم العربى يفضّل لهجاته ودارجاته على الألفاظ والتعابير الجارية فى باقى، أو جلّ، الأقطار الأخرى.

إن الابتكار المنشود لا يعنى أن تفتح الأبواب للبدع اللفظية التى لا تتقيّد بضوابط اللسان العربى، والتى تدعو لها الفئوية القومية والنزاعات الطائفية. فبدون تقنين الاتجاه الابتكارى، لا يؤتمن على اللغة العربية، وبالتالى على التفكير العربى من الانسياق مع القوقعة واحتقار الجديّة والحزم فى كل مسعى مستقبلى إيجابى[٣].

* * *

شىء ثالث يهم هذه الصفحات، وهى تناقش مفاهيم يستعملها هذا الكاتب أو ذاك؛ أن تظهر علاقة التفكير بالمصطلحات، غموضًا أو وضوحًا، وانعكاس الاستعمالات على الذهن الجماعى.

ولكى يتناول العرض المفاهيم الإجرائية وانعكاساتها فى ذهن القارئ، يجب علينا جميعًا، عندما نكتب، أن نمتحن كيف نكتب، وما نكتب، وأن نتصوّر لمن نكتب. فالبلاغة ليست أن تخاطب الناس على قدر ما يفهمون، بل البلاغة هى أن تبين عن قصدك بالصيغ التى تجعل القارئ أو السامع يفهم.

---

(٣) خصصنا دراسة عن «اللغة بين التجميد والابتكار». انظر: العلم الثقافى، الأعداد، 512, 510, 509, 506, 505, 504, 501, 500, 496, (الرباط: سنة 0891). إنها دراسة تتكامل مع ما نقدّمه الآن.

على قدر ما تريد أن تبلغه إيّاه(٤). إذا جعلنا اللغة تنزل بالناس ولا ترفعهم إلى مستوى التثقّف والإسهام فى الحوار أصبحت أداة تجميد وتحجير (ننظر إلى القضية من وجهة التواصل الواعى فى الميدان الفكرى والثقافى الذى سينطلق منه الحديث مع بعض الكتّاب العرب).

إن اللسان العربى هو وجه الفكر العربى فى التواصل، وإن التواصل مجرّد تعبير فكر يتجسّد نظريًّا، أو فعليًّا، كما أنه معيار لكل فعل مسؤول، به يُميِّز الخطأ من الصواب، والقبيح من الحسن. فإذا لم يكن لنا لسان دقيق مبين، افتقدنا الفكر الصحيح المستقيم.

* * *

بهذا الصدد، سيجد القارئ أننا نعتمد أحيانًا الاستدلال بالقرآن والأحاديث النبويّة، وإن كانت الغاية من هذا العرض هى دراسة «مفاهيم عربية» لا «مفاهيم إسلامية». بيد أنه لا يقصد من الاستدلالات الإسلامية الدعوة إلى الإسلام أو التخليط بينه وبين «عرب» و«عروبة» لقد حرصنا على أن نعتمد الواقع العربى، وهذا لا يمكن أن يعزل، تاريخيًّا وثقافيًّا ولسانيًّا، عن المعطيات الإسلامية. فليهدأ روع القوميين العرب!.. ألم يؤثّر الإسلام فى كلّ المتواجدين على أراضى «دار الإسلام»؟.

إن تجاهل بعض الإخوان العرب (من مسيحيين، وملاحدة، ومسلمين أيضًا) للمعطيات الإسلامية، فى إطارها التاريخى، ولتعابير متعارف عليها، أسهم ويسهم بحظٍّ وافر فى إحداث الالتباس الذى يعانيه اللسان العربى.

* * *

لا يصبح مصير العرب مشكلًا واعيًا يجابهونه إلّا بعد أن يتبلور مفهومه فى ذهنهم. إن المصير قبل كل شىء معاناة الممارسات وهى تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضى والحاضر) وعن تصورات للمستقبل قابلة، حسب العقل والعلم، للتحقق الفعلى، بمعنى أن تلك التصوّرات لتدعو إلى تفكير علمىّ وعملىّ دقيق وإلى منهج عقلانىّ واضح.

لكن، ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم، لأنه يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، لذلك، لن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبيّة لا تفى بإجلاء محتوى المعانى لافتقاد الألفاظ الدقة والضبط.

* * *

إن المقصد الأساسى لهذه الصفحات هو الإسهام فى معركة الوضوح والتوضيح والدقة؛ لأن اللغة الدقيقة هى القالب للفكر الدقيق، واللغة المبهمة والتقريبية، هى للعقل ارتباك وللتفكير تلعثم. فمن أبرز مظاهر التخلّف الذهنى والثقافى ألّا يكون للألفاظ معنى محدّد يوحّد بين وعى المتكلّمين.

---

(٤) فتعريف البلاغة بـ «أن تخاطب الناس على قدر ما يفهمون» لا يحصل إلّا على حساب المعنى، أى بتسطيح وتنازل إنها قولة تفضل الفهم التقريبى لدى المستمع على حساب المعنى الدقيق الكامل وتبعد الكلام عن مقاصده.

فمتى يجوز تسمية ناطق بمتكلّم ونطْق بكلام؟

وماذا نقصد بـ «كتابة» و «كاتب»؟

متى يصح أن يقال: هذا أو ذاك «مثقّف»؟

أصبح اللسان العربي، من كثرة ما أُصابه من إبهام لسان استلاب لا يجلّى بدقّة كثيرًا من المضامين التى يرمى إلى التعبير عنها. فجلّ المفاهيم لا تعانق واقع العرب حاليًّا وكثير منها مستعارة من مجتمعات غربية.

٢ - ما الإبهام؟

الإبهام فى الكلام هو ما يجعله غير يقينى؛ واللفظ المبهم ماله أكثر من معنى، فيفرض على سامعه أو قارئه تأويلات مختلفة. إذن، اللفظ المبهم لفظ ينقصه الوضوح لأن طبيعته غير محدّدة. فالإبهام ملازم للغموض ولتضارب الاحتمالات الدلالية، يحصل عنه التباس، فسوء فهم، ثم سوء تفاهم.

إبهام: (E.) Equivocat/Ambiguite, (f.) équivoque, ambiguité.

فلنفحص جذر اللفظ، بـ هـ م.

- أبهم الأمرُ = اشتبه؛ أبهم الأمرَ = جعله بلا وجه يُعرف به، أفقده هويته (فالمفهوم المبهم مفهوم بلا رابطة مع المعرفة، وهو نفسه مجهول، وصامت كالبهائم، أى الحيوانات التى لا قدرة لها على التمييز).

- ومنه: بُهَمَة = مشكل. فمن ذلك أن اللفظ المبهم = معضلة.

- ويطلق الأبهم على الأعجم، على المصمت، من حائط وغيره.

- وتوصف الأبواب بـ«المُبْهَمة» = المغلقة، وبلا منفذ.

نخرج من السياحة داخل الجذر (ب. هـ م.) بهذه النتيجة: إن «المفاهيم المبهمة» مفاهيم تغلق الأبواب أمام التفكير، ولا تفتحها إلاّ للفوضى (تناقض التأويل) وللاّمحدّد. إنها أبواب مُهَرَّمة على الوضوح واليقين.

الإبهام محجَّةٌ للبهائم إذ البهيمة حيوان لا ذهن له، فلا تستطيع أن تتصوّر المعانى تصورًا ثابتًا، أو ترتّبها فى نوع محدود.

وعلى سبيل الاستئناس، سنقف وقفةً قصيرةً عند بعض المعانى الضمنية لإبهام.

أولاً: شك (يقتضيه عدم الاقتناع).

ثانيًا: تشكيك (Équivocité).

(أ) فى اللغة = الحمل على التردد (يقابله = التواطؤ: univoque).

(ب) فى الفلسفة = اتفاق من وجه واختلاف من وجه.

ثالثًا: مشكك Equivocation, (f.) équivoque. منطقيًا: إنه الكلّي الذى لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله فى بعضها أولى وأقدم وأشدّ من البعض الآخر، كالوجود فإنه، فى الواجب، أولى وأقدم وأشدّ مما فى الممكن» (الشريف الجرجاني، التعريفات).

٣ - تصميم الكتاب:

يتركّب هذا الكتاب من جزأين:

بالجزء الأوّل (وهو الذى بين أيدينا) خمسة أقسام:

مناقشة مفاهيم أساسية فى الخطاب الثقافى العربى المعاصر، محاولة لتخطيط مشروع يقتضى أن نفهم بدقّة ما يقصده كتّابنا المعاصرون من خلال مفاهيم حديثة ورائجة بكثرة، فنخرج من الفهم التقريبى إلى فهم تواطئى مكتمل.

من تلك المفاهيم (على اعتبار أنها حقول دلاليّة ومباحث) ما يظهر من الواضحات ومع ذلك إذا تفحّصها الباحث تراءت له مزدوجةً وملتبسة. فمثلاً مفهوم «تعريب» لن «يَمُرَّ» إلّا إذا نجح فى امتحان عملى بالإجابة على سؤالين:

ماذا يقصد بهذا المفهوم؟

ما هى الحصيلة التى قدّمتها الأجهزة المكلّفة بإنجازه؟

إن «تعريب» شعارٌ، واختيارٌ سياسى (سياسة التعليم) وثقافيٌ ووطني. إنه مجموعة نوايا وأفعال. فلا مندوحة لمن يودّ أن يتفحّص هذا المفهوم من التحرّى حتى لا يفصله عن نتائجه. فكون التعريب مناهج وعمليات، وأمانةً والتزامًا، يفرض قبل الحكم له أو عليه، أن ينظر إليه من حيث إجرائيّاته. لقد تجاوز لفظيته وبات سلوكًا وأخلاقية فهو، إذن، خاضع لمعايير مجتمعيّة أى قابل للمحاسبة وأحكام القيمة.

يتناول القسم الأوّل أمثلةً من المفاهيم المبهمة الرائجة جدًّا وما تحدثه فى الفكر من التباس أو فراغ (معالجة الموضوع دائمًا قصديّة وغائيّة).

فماذا يفرضه إبهام المفاهيم عامّةً؟

على هذا السؤال يجيب فصلان يتناولان الفكرولوجيا (= الإيديولوجيا) ودورها فى المجتمع، والقومية كعواطف، وكتوتّر ذهنى.

* * *

أما القسم الثانى فيهتمّ، فى الفصل الأول، بالدين بوصفه طاقات معنوية، وينتهى هذا القسم بطاقات الإسلام وقابليتها للاستثمار ضدّ التخلّف.

أما الفصل الثانى، فيحاول أن يقيم الحجّة على أن من لا يبالى بلغته القومية، لغة الأمة، والمواطنين يندفع تدريجيًا إلى خيانات أكبر وأفظع[١].

* * *

بالقسم الثالث فصلان، يرميان إلى مناقشة مفاهيم أخرى اختير جلّها من مجموعة أحاديث صدرت بالقاهرة منذ سنوات قليلة، فى كتاب نعدّه وثائقيًا عن مفكرين عرب مرموقين[٢].

تظهر تلك المناقشة أن كتابات أولئك المفكرين كتابات مشعّة وجميلة، ولكنها كالعَرْبَسات، أى بلا أوّل محدد وبلا نهاية بارزة؛ نورها متفش، ينشر الانشراح بيد أنه قلّما يحرّض الفكر على التقدّم والوعى على التفتّح؛ لأن إبهام المفاهيم يحدث فراغًا فكريًا ويعمّق الحيرة أمام التخلّف. إن أسلوب جُلّ الكتّاب العرب المعاصرين، يعطى فواكه لها رائحة جذّابة إلّا أنها عديمة الطعم ووحداتها الحرارية ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلة. كتابات منمّقة وجميلة تقدّم طيفًا بلا لون لافتقادها الدقّة والوضوح.

قد تكون اللغة نسقًا للتزييف وللقمع، كما أنها قد تكون منبعًا للإبداع، والتوعية، وإن الوضوح والدقّة هما ما يعدّلها، ويكسبها القوّة على الإيصال والتواصل.

هكذا يحلل القسم الثالث، فى الفصل الأول، مفاهيم إجرائية: شعب، ديمقراطية. تاريخ.

أما فى الفصل الثانى فيتناول بعض منهجيّات التأريخ، خصوصًا القطيعة الابستولوچية (الانفصال فى التاريخ)، كما يقدمها محمد عابد الجابرى من جهة، وعلى أومليل من أخرى.

* * *

يعود بنا القسم الرابع فى الفصل الأول، إلى «التعريب» متسائلًا عن المسؤولين على تعثره.

يضع القسم الخامس مشكل الأصالة والمعاصرة، ويصل، أخيرًا، إلى أنه لا معاصرة بلا أصالة، وأن الأصالة تحيا بالمعاصرة. فلكى ينهض العرب النهضة الحق، لابدّ أن يقوموا بالتأصيل والتعصير، فى تآنٍ.

وينتقل بنا هذا القسم إلى تحليل قبليات ينطلق منها بعض الكتّاب العرب، مركزًا على حوار مع المفكر البارع زكى نجيب محمود، من خلال كتبه الثلاثة: «تجديد الفكر العربى» و «المعقول واللامعقول»، و «ثقافتنا فى مواجهة العصر»[٣]. وينصبّ الاهتمام، بالخصوص على الكتاب الأخير لأنه يضم عصير آراء زكى نجيب محمود، لا على الأصالة والمعاصر فحسب، فلقد حاول كتاب

(١) عبدالعال الحمامصى، هؤلاء يقولون فى السياسة والأدب، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال.
(٢) لا يجوز نسيان اللهجات المحلية فإنها تدخل ثراء على اللغة القومية العامة المشتركة.
(٣) دار الشروق ، القاهرة، بيروت.

«ثقافتنا فى مواجهة العصر» إبراز خاصيات الفكر العربى، وهى مباحث لها معامل قوى من التحريض على تعميق الحوار.

* * *

الجزء الثانى: بهذا الجزء (عند صدوره) مدخل وثلاثة أقسام.

القسم الأول:

هو أيضًا حوار مع فيلسوف عربى آخر له مكانته. إنه حوار متداخل حول «جوانية» عثمان أمين، ومن خلالها نتعرّض لحرّية / حريّات ولوعى، والتزام.

إن اختيار عثمان أمين، عوضًا عن فلاسفة أهمّ منه ومن جيل أصغر من جيله(٤)، اختيار غير اعتباطى، وإنما لأن عثمان أمين، حاول تأسيس منظومة فلسفية «جديدة»، وهى الجوانية، كما طمح، فى فترة من حياته الفكرية، إلى أن ينظّر للناصرية، لـ «فلسفة الثورة».

القسم الثانى:

يدرس السلفية، من منظار اللغة، أوّلاً ثم بوصفها اتجاهًا أصيلاً حيًّا دينيًّا وفكريًّا، وبوصفها حركة ثورية. إنها وقفة خاصّة تنقل القارئ من إيجابيات يعمل البعض على نسيانها، إلى سلبيات لم يفطن لها جميع السلفيين، إنها رحلة مع مفهوم تعدّدت مضامينه ومع خلفيّات مذهبيّة (أفكار مسبقة، وإشكالية وأطروحات).

القسم الثالث:

بما أن الجزء الأوّل قام بنقد الفكرولوجيات مظهرًا ما يراه المؤلف نقصانًا وما يظهر أنه غير ملائم لأوضاع العرب، كان على المؤلف أن يقترح بديلاً (على أن بعض الفكرولوجيات العربية تتقدم هى نفسها كبديل للدين والأعراف والأصالة والتراث العربى الإسلامى). فهذا الفصل الثالث: إذن، يحاول إحصاء شروط تنظير فكرولوجى ثالثى، وبالأخرى عربى، كى يتأتى البحث عن بديل البديل.

وأخيرًا، تأتى خاتمة عامة للكتاب بجزأيه.

٤ - كيف تم اختيار المفاهيم؟

إن الأمثلة على المفاهيم المبهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب واعتباطى، بيد أنه، لو افترضنا أن اللسان العربى المستعمل حاليًّا فى كتابات «النخبة» يتوفّر على مَكْنَز «تيزوروس»(٥)، ماذا كنا

---

(٤) أمثال فؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومراد وهبة، وحسن حنفى، وورنى حبشى، وبديع الكسم، وطيب تيزيق، وحسين مروة، وعبدالمجيد مزيان، وخسيم وطه عبدالرحمن، وعبدالله شريط..

(٥) انظر: Thesaurus فى جدول المصطلحات.

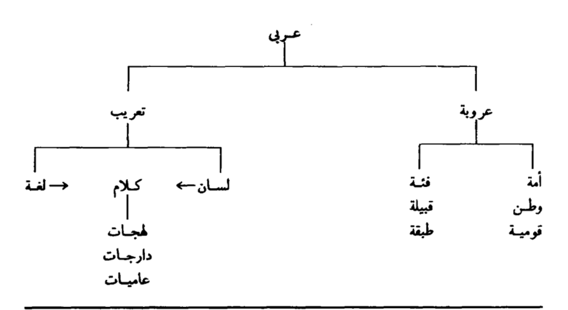
سنجد من «الألفاظ المفاتيح»، نعنى الألفاظ التى لها حقول دلالية ومفهومية، ولها روابط واصلة بغيرها؟

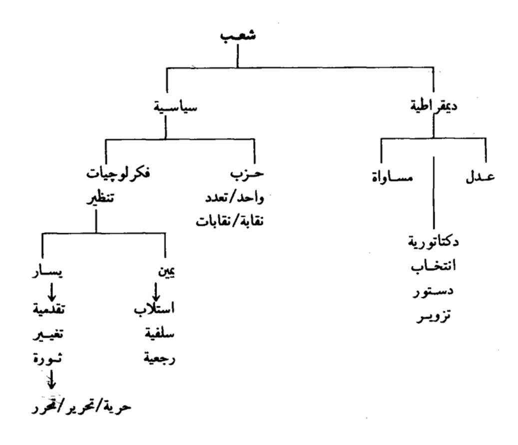
تلك الألفاظ معدودة، رغم ضخامة القواميس. فلو هيأنا مَكْنزًا لدلنا على أهمها، ولكانت فى طليعتها المفاهيم التى يثبتها الجدول التقريبى الآتى.

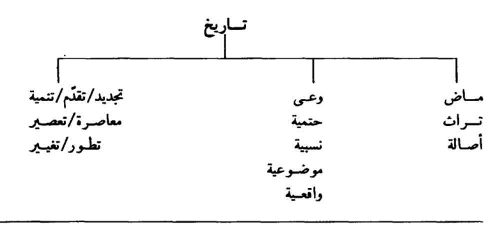
يحصر هذا الجدول الأمثلة فى ثلاثة حقول حتى لا نتيه فى غياهب القاموس العصرى الذى لا يعرف استقرارًا.

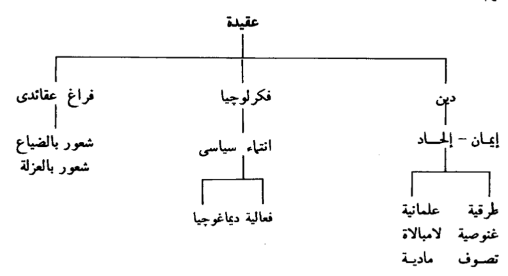
أما الخطة المتبعة، فلن تكون «تعريبية» ولا «معجمية» بل تحليلية تحاورية لتعين على سبر إبهام المفاهيم المختارة وإجلائه.






شعب
ديمقراطية
سياسية
عدل
مساواة
دكتاتورية
انتخاب
دستور
تزوير
حزب
واحد/تعدد
نقابة/نقابات
فكرلوجيات
تنظير
يمين
استلاب
سلفية
رجعية
يسار
تقدمية
تغيير
ثورة
حرية/تحرير/تحرر


تاريخ
ماض
تراث
أصالة
وعى
حتمية
نسبية
موضوعية
واقعية
تجديد/تقدّم/تنمية
معاصرة/تعصير
تطور/تغيير



إيضاح أوّل:

إن الترتيب فى هذه الجداول قابل لتغييرات كثيرة، سواء من قِبَل واضعه أو من قِبَل المخاطبين. فمن الممكن أن يستغنى بتاتًا، عن بعض الألفاظ المثبتة أو تعويضها بغيرها؛ لأن المهم هو أن ينطلق البحث من معطيات تظهر للمؤلف قمينةً بأداء المطلوب. فلا حرج إذن، أن تُحوِّل مواضِع الألفاظ داخل مجموعة، أو تنقل من مجموعة إلى أخرى.

مثلًا، فى الجدول جاءت «سلفية» فى حقل سياسة، ومتفرعة عن يمين، فى حين كان ممكنًا اعتبارها متفرعةً عن يسار (حسب نظر السلفيين أنفسهم)، ولا شىء يمنع من جعلها فى حقل تاريخ أو فى حقل عقيدة...

نفس الشىء فيما يتعلّق بمفهوم «تقدّمية»: يتقلّص معناه / معانيه أو يتمطط، تبعًا لمواقف مستعمليه السياسية والفكرولوجية. فكما يعتقد الاشتراكى اليسارى أنه «تقدمى»، كذلك يدعى الليبرالى اليمينى أنه ينتسب، من منظاره الخاص إلى التقدّمية.

فما نريده هو أن نؤكّد على أن أىّ مفهوم لا يدخل فى الاستعمال حياديًّا. إنه يحمل معه دائمًا نصيبًا، قد يكثر أو يقلّ، من ذاتية المستعمل والذاتية، بدورها، تنفعل مع المفاهيم انفعالات مختلفة حسب أوضاع المتحدث / الكاتب أو السامع / القارئ وحسب أحواله.

إنها تغيرات تعترى المفاهيم فتفرض مراعاة اللوينات الدلالية والظلال التى تكسبها الرواج: إن كل لفظ كائنٌ حىّ متطوّر، يسكن المعاجم ويتجاوزها. إنه حىّ، إذن: إنه ملىء بالمفاجآت، يلد ويولّد.

لذلك، نؤكد أن الجدول المقترح هنا إنما هو جدول من جداول ممكنة.

إيضاح ثان:

سيلاحظ قُرّاءٌ أن الجدول لم يثبت مفاهيم رائجة جدًّا، لذلك قد يتّهمونه بأنه قام على اختيار اعتباطى.

إنها تهمة واردة. فمثلاً لماذا لا يحتوى الجدول على «فلسطين»، والجميع يعرف أن هذا المفهوم أساسى ودائم الرواج ومتعدّد الأبعاد: إنه، فى نفس الآن، جرح عميق فى وجدان العرب أجمعين، صيحات من تاريخ يصكّ صداها آذان العروبة؛ وجغرافية غابت عنها الشمس وأصيبت بزلازل متتابعة، ولكنها لم تقض على نقطة الارتكاز. فحاليًّا «فلسطين» هو المفهوم الأكثر إجرائية فى وجدان العرب وفى ذهنهم، وفى أفعالهم وانفعالاتهم. فلماذا هذا المفهوم الأساسى غير ثابت الجدول؟

لقد فضّلنا أن نجعله بين قوسين عدا فى الصفحات التى خصصناها لمناقشة مواقف توفيق الحكيم (القسم ٤، الفصل ٢) لأن خلفياته لا تعد، هذا أولاً. وثانيًا لأن دراسته تستلزم كتابًا خاصًّا من عدّة أجزاء لكونه مفهومًا يستقطب الوعى العربى العام ويستنطق مجموع الحركات الفكرية والسياسية العربية.

هذا وقد خصّصنا لفلسطين كتابين: «الشعب العربى فى الكفاح»[٦] وترجمنا عشرات القصائد لشعراء فلسطينيين المقاومين[٧].

لذلك، كله، نؤكد أن الاختيار لم يكن اعتباطيًّا، بل عمليًّا..

توضيح ثالث:

سيضع قُرّاءٌ سؤالاً آخر: من أىّ موقع يتحدّث مؤلف الكتاب؟

سيجد القارئ جوابًا من قراءة مجموع الأقسام. إذ ذاك سيقتنع أن محرّر هذه الصفحات عن «مفاهيم مبهمة...» اتّخذ موقف شاهد، شاهد ملتزم. فموقعه يتغيّر، كما تفرضه معاناة الحياة اليومية.

توضيح رابع:

لا محالة أن القارئ سيجد، فى هذا الكتاب كثيرًا من الإبهام، أى كثيرًا مما أُلّف، عمليًّا، للتنديد به. إنه نقد ذاتى، وإسهام بالنقد من أجل الإنقاذ. فالإبهام وباءٌ أصيب به اللسان العربى المعاصر. إنه الداء المشترك بين المدرّسين والكتّاب والقرّاء. المهمّ هو أن يشخص الداء وأن يواجه كداء. فعندما تربح عملية تحديد الألفاظ. تبدأ بجدّية النهضة الثقافية والفكرية الحق فى العالم العربى.

نودُّ الوضوح ونحضّ عليه لأننا نعدّه أكبر الفضائل الفكرية. لكن، لابدّ أن نحتاط من الموضوع الزائف، إن حضور الأشياء والكائنات والأفكار، فى نصّ ما، حضورٌ عن طريق إشارات تخضع لأنسقة خاصة. فتأويل الإشارات هو اتخاذ موقف منها/معها/ ضدّها (أو مع/ ضدّ بعضها). يتّجه التأويل بدوافع موضوعية (طبقًا لقوانين متفق عليها مسبقًا) وأخرى ذاتية (طبقًا لقوًى لا واعية)؛ لذلك لا يجوز لأحد أن يدّعى أنه وصل إلى الحقيقة فامتلكها وحده. فأضرار الوثوقيّة لا تقلّ عن أضرار المطلقيّة.

---

(٦) Le arabe au combat, Mamoima Alger.

(٧) Douleurs rythmées, t 1,SNED, Alger.

الطريق السليم لتجنّب الوثوقية والمطلقيّة هي اعتبار الواقع بأكثر ما يمكن من الدقّة (وإن كان الواقع أوسع من أن تضمنه نظرةٌ أو أن يتقلّص فى صورة واحدة).

توضيح خامس:

لقد أكّدنا على ما بين اللغة والفكر من ارتباط وثيق. وليس معناه أن ذلك الارتباط كاف ليكون التعبير دقيقًا والتفكير صحيحًا. فلا شىء يمنع تعبيرًا دقيقًا وواضحًا أن يصل بالفكر إلى نتائج خاطئة وضعيفة.

فأن يكون الخطاب دقيقًا، وألّا يشوبه إيهام ولا التباس، شرط أساسى لكل تفكير، إلّا أنه لا يعطى بالضرورة فكرًا سليمًا أو فكرًا جديدًا.

حقًّا ينبغى تجديد الفكر على اللغة المتجدّدة، إلّا أن أيّة لغة، مهما استوفت شروط الحركة والجدّة، وكلّ فكر، مهما كان توقُّه إلى الإبداع كبيرًا هما معًا فى حاجة إلى خلفيّات ثقافيّة، وتجارب وتقاليد علميّة، وتمارين وجهود فكرية. فبلا ذلك تنحلّ الرابطة التى تجمعهما، وتتجمّد إمكاناتها متفرّدين ومتعاونين. فالدقّة والموضوح، فى اللغة وفى التفكير، يحوّلان من إحصاء الإمكانات وتمحيصها. فبقدر ما تتقوّى الخلفيّات الثقافية والفكرية، بقدر ما تنمو وتزدهر الإمكانات المختلفة لدى الفرد ولدى المجتمع.

فلابدّ من تكامل حركيٍّ عند العرب، من جدل بين الخلفيّات والإمكانات ليستطيعوا تحليل واقعهم فيفهمونه موضوعيًّا، ويدركون أوضاعهم. فلن ينطلق الفكر العربى، مجدّدًا ومبتكرًا وخلّاقًا، إلّا انطلاقًا من ذلك الإدراك وذلك الوعى. فبهما يخرج عن الرتابة والتقليد. إذ ذاك يستطيع العرب تطوير اللغة ووسائل المعارف (باعتبار اللغة مجرّد عنصر من عناصر متعدّدة ومتكاملة)، يصبح التعريب جزءًا عن كلّ (الكيان العربى) وليس شعارًا يستعمل فى بعض الأحيان.

توضيح سادس:

على من يريد بلورة المفاهيم ألّا يقف عندما هو «عقلى» ويطرد الخيال والعاطفة والوجدان وما إليها من مقوّمات الشخصية الإنسانية.

توضيح سابع:

الملاحظات التى سنوجّهها لكاتب أو لآخر، ونحن نناقشه، ملاحظات كثيرًا ما تنطبق، أيضًا، على هذه الصفحات، لأننا نحن كذلك لا نصل إلى الوضوح المنشود. فهى لذلك لا تصبّ على أحد عتابًا، بل تكتفى بتسجيل ظاهرة عدم الدقّة فى مختلف الخطابات العربية. فكأن الغموض طبيعة أصيلة فى تاريخ الولع بالفصاحة اللغوية، منذ العصر الجاهلى حتى عهود الانحطاط التى نمته وأثرته، وعندما واجهنا العصر الحديث بضغوطه الاستعمارية وتقاعسنا الحضارى ازداد الوضع تأزّمًا؛ لذلك، نعتبر التأمل فى هذه الظاهرة سبيلًا إلى نقلها من مستوى فوضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعى بوظائفها الطبيعية، الحياتية، فبدون ذلك، لن يتأتّى عبر هذه الرحلة الشائكة، الإسهام فى إجلاء الغموض.

لا يتناول هذا الكتاب المفاهيم من وجهة نظر معجمية، ولا الألفاظ فى حقولها الدلالية، من وجهة نظر لسانية، بل يتناول كل مفهوم فى محيط من المباحث بصفته عنصرًا فى تركيب نظرية أو رؤية.

تستلزم مناقشة مفهوم ما أن يؤخذ ضمن مباحث، وكلّ مبحث يستدعى بدوره تدخل مباحث أخرى يوردها المناقش فى تساؤلاته وفيما يضرب من أمثلة أو عندما يضطر لأن يتّخذ موقفًا أو يعطى مقارنة.

تنطلق الصفحات الآتية، من أفكار مسبقة وجاهزة؛ إن مقصدها أن تفهم الواقع كواقع وتصفه، مسهمةً فى بلورته. وعندما تدافع عن أى رأى أو نظرية (أو ترفضها)، فلن يكون ذلك بكيفية قطعية أو متحزّبة.

القســم الأول

إزاحة أنقاض

يقال إن التكنولوجيا كفيلة بحلّ مشاكل المجتمع العربى، وأن الهدف الأوّل هو أن نصنع بلداننا.. لكن: التكنولوجيا هى الإنسان وهو يعمل بوعى، الإنسان وهو يحاور الطبيعة، نظريًا وتطبيقيًا. فمن أجل التصنيع، علينا أن نحدّد الإطار الإنسانى، أولًا: إن السياسة المجتمعيّة تشمل علاقات الإنسان بالتكنولوجيا إلّا أن التكنولوجيا، فى حدّ ذاتها، محايدة (وإن واكبت خطابًا موجهًا وفكرلوجيا قصديّة).

فما هى، إذن، الفلسفة التى سترّبى الرجل العربى على وعى ذاته كشخص، وتمكّنه من وسائل التأمّل فى إنسانيته وهى تتعامل مع عالم التقنيات والتصنيع؟.

كلّ أفعال الإنسان موضوعات للتأمّل الفلسفى، وكلّ فعل يطالب الفلسفة بأن تنير له الأهداف والطرق، وتبتعد به عن الفكر الأسطورى، وتزيل الحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيرًا ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/الكاتب/المثقف أن يعلّمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسّك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصرًا بل توعيته مجتمعيًا وسياسيًا؛ إذ السياسة هى التاريخ وهو يصنع حاليًا، فى مجتمع.

فالدور الأوّل الذى يجب على المصلح العربى أن يتقن القيام به، دور بيداغوجى. إن المثقّف المصلح معلم، وذاك التزامه.

الفصل الأول

توطئة لمشروع

من المسئول عن هذا الوضع اللغوى، بكلّ أبعاده السيكولوجية والمجتمعية؟ بماذا قام مثقّفونا ليحدثوا تواصلاً صميًا بين الواقع والتعبير عنه؟

فبلا توافق بين الواقع ولغات التعامل معه لن يتبلور المصير التاريخى العربى.

ومن جهة أخرى، ماذا فعل المثقّفون العرب ليرفعوا مجتمعاتهم إلى مستوى المفاهيم الحضارية المستعارة التى يوظفونها فى المعاملات النخبوية الخاصة بهم؟

بات المثقّفون العرب «طبقة» متفرّدة بلغتها / لغاتها الخاصة، واهتماماتها الخاصة. لذلك غدا مصيرهم منعزلاً عن مصير مختلف فئات المواطنين.

هذا وضع قد يظهر طبيعيًا من بعض الوجوه، لكنه مفارقة مجتمعية، حتى عند من يدّعون محاربة الطبقية. لم يقم أحد بنقد ذاتى صارم يحرر المكبوح. فبدون هذه البداية، من طرف «النخبة»، لن يعى المجتمع العربى أوضاعه، ولن يستطيع تقويم إمكاناته القابلة للتجنيد فى مصارعة المصير / المصائر، مصائرنا الواقعية.

١ - ما الواقع؟

من المفاهيم الأساسية مفهوم «واقع»، وما اشتق منه: واقعية، واقعى، لا - واقعى، لا - واقعية. وإن التفكير مهدّد أبدًا بالغرق فى واقع زائف.

لذا، من الضرورى أن نفهم معنى «واقع» فهمًا أقلّ غموضًا والتباسًا من الفهم الرائج، فى أغلبية الأوساط.

للواقع مستويات، جميعها يتواكب فى تساوق. ومن ثمة، فإن أىّ متحدّث عن الواقع لا يتناول منه، عمليًّا، سوى وجه من أوجهه اللامتناهية. إن الحديث عن الواقع حديث عن واقع / جانب من الواقع، حسب وضع المتحدّث ووجهة نظره. من هنا نسبية مستويات الواقع. فالإطلاقية فى الخطاب، والمطلقيّة فى المعتقد ابتعاد عن الواقع، بل إن الإطلاقية والمطلقية من اللاواقع.

من الضرورى تحديد ما نقصده بـ «لا - واقعية المطلقية». إن الاعتقاد، ولو على الصعيد الدينى، يظلّ مطلقًا بالنسبة لمعتقديه وهم يناضلون من أجله. أما فى سياق تعدّد المعتقدات فيغدو أىّ اعتقاد نسبيًّا، لا يعبر إلاّ عن جزء من الواقع. لذلك، إن لكل معتقد وجهين، وجهًا مطلقًا وثانيًا نسبيًّا، من هنا تطرح، بشكل بديهى، ثلاث قضايا:

– ضرورة التسامح، بعيدًا عن سلبيات المطلقية؛ لأن المطلقية من هذا المنظار، لا واقعية[١]:

– إن الفكر معرّض دائمًا إلى خطر الخلط بين النسبي والمطلق.

– ومعرّض كذلك لخطر الخلط بين واقعي ولا واقعي حيث يحصل بينهما التباس لكونهما متلازمين فى الذهن. فتصور الواقع لا يأتى من الإحساس والاستنتاج العقلى فحسب، بل من التخيّل ومن هفوات التذكر أيضًا.

من ذلك، يحصل الاقتناع بوجوب التسامح بين وجهات النظر ليتحقّق تفاعل وتكامل بين مختلف مستويات الواقع وأوضاعه. فمن التجنّى إلغاء مستوى ما لحساب مستوى آخر، أو تجاهل عناصر فى حين أن الواقع تركيب دينامى تفاعلى. كما أنه من الممتنع على الباحث أن يعطى لبعض مكوّنات الواقع حق الاستحواذ على الباقى، متناسيًا واقعيّة الواقع وما يحمله من مفاجآت.

* * *

يلاحظ المتتبّع لتحركات الفكر العربى المعاصر أوّل ما يلاحظ، أن اتجاهات ذلك الفكر تنطلق، فى أغلب الحالات، من لا –واقع. فكأنه فكر يصارع مصيره بالإدبار عنه. ولا مخرج له إلّا بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتى وبنجاعته، وباتباع منهج واقعى ونقدى يراعى الدقّة، أكثر ما يستطاع. فبدون ذلك، لن تدرك الواقعية بوضوح.

ونقصد بـ «واقعية»، من جهة، الاعتماد على كل معطى له وجود فى الأعيان الخارجية (الظاهرات الطبيعية وظاهرات مجتمعيّة قابلة لتصبح اجتماعية)[٢]. ومن جهة أخرى، تطلق «واقعية» على كل وجود ذهنى يتجسّد فى ممارسات أو يتوقّع وجوده بكيفية ما.

فالمهمّة الأساسية هى إبراز توازن بين المصير / المصائر العربية وبين محاولة التفكير فيها والتنظير من أجل تحليها. وليتم ذلك، لابدّ من سبر أغوار بعض المفاهيم الأساسيّة التى يراوغ استعمالها الواقع فيبعدنا عن الصراع ضدّ التخلّف المصيرى.

٢ – زواج غير شرعى:

إن الأمثلة على المفاهيم المبهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب، واعتباطى. لقد تعرضنا لأحدها (واقع). والآن، سنتناول آخرين، هما كذلك رائجان جدًّا فى كتابات «النخبة» العربية ويعتبران، هما أيضًا، من «الألفاظ المفاتيح»، نعنى الألفاظ التى لها حقول دلالية وروابط واصلة بغيرها.

المفهومان هما «ايديولوجيا» و «قومية».

---

(١) نستثنى هنا المنظار اللاهوتى حيث المطلقية من صفات الله.

(٢) المقصود أن من بين الأعيان الخارجية ظاهرات مجتمعية (Social)، أى توجد فى المجتمع، وقابلة لأن يتناولها «علم الاجتماع» بالدرس، فتصبح «اجتماعية» (Sociologique).

انظر: جدول المصطلحات.

لكل واحد منهما، فى حدا ذاته، وقار وقيمة، إلا أن ضمها فى عبارة واحدة ضم غير مشروع. فـ «الإيديولوجيا» تتصل بعالم الفكر، أما «القومية» فتتصل طبيعيًا، بعالم الوجدان. فإذا اجتمع المفهومان، حصل تنافر دلالى، كما فى عنوان كتاب لمؤلف مغربى[٣]. فوصف أية «إيديولوجيا» بـ «قومية» يضيف غموضا فى المفهومين معا، خصوصا وأن لـ «إيديولوجيا» ولـ «قومية» استعمالات عديدة، وكل استعمال يحمل معه معاملا من الغموض على نطاق الساحة العربية ككل. اكتسبت «قومية» رواجا من وضعها السياسى والعاطفى، إذ تدخل فى صميم الحياة، وتؤثر فى التكوين الذهنى والسيكلوجى. أما ذيوع لفظ إيديولوجيا فمدين إلى «الموضة» خاصة، وإلى الغموض الذى يطبعه. سنتحسس دلالات اللفظين متفرقين، كلٌ على حدة، ثم ممتزجين (نعت ومنعوت لنظهر أن ذلك الامتزاج يضاعف الإبهام، كما قدمنا).

(أ) الفكرلوجيا:

يدل مفهوم فكرلوجيا، أولا على علم يدرس الأفكار من حيث طبائعها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقتها بالإشارات التى تلفت إليها النظر. من هنا تتميز عن «قومية» = شعور بانتماء إلى قوم ومناخ نفسى.

تدخل الأفكار التى تقوم عليها الفكرلوجيا فى نسق التصورات، ضمن نظرية تدعى أنها تعطى معرفة صحيحة فى ميادين الأخلاق والدين والسياسة والفلسفة. قد يغدو ذلك النسق مذهبا تعتمده حكومة أو حزب فى توجيه عقلى للتحركات الكفاحية. أما القومية فتنبع من لا -نسق، من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير.

ومن المغالطات التى تفضى بالفكر العربى إلى الالتباس أن توصف الفكرلوجيا بـ «عربية» أى أن تسند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربى، أو إلى أى جنس آخر. فعندما تلتصق فكرلوجيا بعرق وقومية وتصبح «عربية»، مثلا، فإنها تصطبغ بعنصرية، إن قليلا وإن كثيرا.

إن الماركسى الإيطالى والماركسى الكوبى أو البولاندى... رغم اختلاف لغاتهم وأجناسهم ينتمون إلى اتجاه فكرى يحددون مواقف متشابهة من نفس القضايا، ويحللون الأوضاع بنفس المنهج. كذلك الوجوديون: فـ (كير كغادر) الدانماركى المسيحى، و«هايديجر» الألمانى البروتستانتى، وسارتر الفرنسى الملحد، و«ليفيناس» الفرنسى اليهودى كلهم يلتقون فى نقطة الانطلاق وكيفية وعى الوجود، وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة.

يستعمل لفظ «إيدلوجيا» («فكرلوجيا»)، كما نسميها بكثرة لا يشابها إلا ما يحوم حولها من غموض[٤].

---

(٣) عنون عبد الله العروى كتابا بـ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة». بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠.

(٤) أحصى (ج. غورفيتش G. guirvitch) اثنى عشر معنى لـ «فكرلوجيا» عند ماركس فحسب. انظر جيميش B.-S. Hinunich, De la formotn ideolojique en Islam, Paris, Ed. Anthropos, 1980.

فلنبدأ بالتحديد الذى أعطاه أول من وضع المصطلح (فى أواخر القرن الثامن عشر): الفكرلوجيا علم يدرس الأفكار من حيث طبائعها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقاتها بالإشارات التى تمثلها(٥).

هناك معان كثيرة لفكرلوجيا (أغلبها قدحى) لا حاجة من الوقوف عندها. بيد أنه تجب الإشارة إلى ظاهرة عامة بين كل تلك المعانى: قرابة خاصة بفلسفة وسياسة، فمع الأولى من حيث التنظير، ومع الثانية من حيث التطبيق.

ولكون الموضوع متشبعا، نقدم تعريفا تقريبيا لفكرلوجيا، كما نفهمها بعد أن تفحصنا كثيرًا من التعاريف الموجودة:

الفكرلوجيا نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتبرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة بشرية معينة، فى مرحلة ما من تاريخها.

تدخل تلك الأفكار (بالمعنى العام، أى كواقع ذهنية) عبر نسق من التصورات.

* * *

تركز الفكرلوجيا على عناصر ثلاثة تقتبسها من خطاطة وضعها (فرويد)، فى ميدان آخر: العلاج الطبى والنفسانى، والتربية وقيادة الجماهير، يمكننا أن نؤول ذلك بأن:

- العلاج هو التشخيص الدقيق من أجل تكييف مجتمعى ملائم.
- أما التربية فتشمل الذهن والنفس والوعى بردوداتها الأخلاقية والإعلامية:
- وأخيرا، القيادة أى أحكام تسيير الحكم، وهو «علم» و «أخلاق»(٦).

* * *

يظهر أن الفكرلوجيات التى تقدم بها كتاب عرب معاصرون لم تنطلق كلها من واقع المجتمع العربى، بعد تحليله بلا مجاملة وبلا قبليات. ومن هنا فشلها. فالمحك لكل فكرلوجيا هو مقدار علاقتها بالواقع كما هو أيضا مقدار ما تتركه (أو ما ستتركه) من صدى فى وعى وسلوك الجمهور العربى.

فكيف يمكن أن يتم هذا والانطلاقات كلها من نظريات غربية مستوحاة من واقع الغرب وتاريخه؟

إن مجتمعنا يوجَّه من الخارج، ثقافيًا واقتصاديًا طبقًا لبرامج غربية أغلبها ليبرالى فيعطى طبيعيًا أطرًا ليبرالية، لا همّ لها إلاّ نقل النموذج الغربى. فلا غرابة أن نجد كثيرًا من فكرلوجى العالم

---

(٥) Destuut De Tracy.

(٦) هذا التعريف تقريبى، ففى الجزء الثانى من هذا الكتاب سنتعرض للتحديدات ولشرائط تكوين الفكرلوجيا ومجالات توظيفها.

العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولغاته، وببراعة فى العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على استلاب ثقافى وسياسى يجعل من الأفراد خصومًا (صريحين أو ضمنيين) لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها. يرمى هذا الاستلاب الفكرلوجى النخبوى، بلا وعى وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضًا عن تحريرهم الذى كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكرلوجيون «رجعيًا» كلّ من يحاول تجديدًا مع الحفاظ على الأصالة، ورجعيًا، كذلك، من يجارى فى نموذجية الغرب.

فمتى سيعمل الفكرولوجيون العربى المتغربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصًا وقد استقلّت كلها؟.

تلك هى نقطة الانطلاق نحو التحرر الحقيقى، فعلى المثقّف العربى أن يبدى ما خفى، وإنّ حكم الضرورة لا يعصى...

* * *

مما يلاحظ أن كل الأنظمة، غربًا وشرقًا، تتساءل اليوم عن كنهها، تتحسس بنيات الأوضاع المعنوية والمادية. إنها تودّ لو تستطيع أن تتموضع من جديد. فالفضاء لم يعد ملجأً أمينًا، والمناخ المعنوى العام بات متخمًا تلوّثًا، ولا سبيل للإصلاح الجذرى، وكأن أبواب المستقبل مسدودة.

فمتى سننتصر، نحن الثالثين، على الاغتراب فنربح المعركة ضدّ الاستلاب ونستعيد شخصيتنا الوطنية؟

موضوعيًا، يقف الغرب النموذج حاجزًا فى طريق تحرر الثالثين، وهؤلاء لا يقدرون على هضم معطياته، ولا على إزاحتها من الطريق. والتجربة الحية على ذلك هى تركيا. تعلّقت كليًّا تركيا الكماليّة بالنموذج الغربى فوصلت إلى عكس ما أرادت[٧].

ليست الصعوبة فى التقليد بحدّ ذاته ولكنها فى محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمى باستمرار إلى التجاوز الذاتى تبعًا لعقلانية تتطور مع الظروف المجتمعية – التاريخية.

فعندما يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عمليًا ما فات. فهم دائمًا متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يغامر فى لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكرلوجياته ونأخذ عنه مناهجه؟ فنتعلم عن الغرب كيف يراجع دائمًا مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم فى كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و(ديكارت) و(كانط) إلى مفكّرى أواخر القرن العشرين. فحبّذا لو تركزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجى للعقل العربى الإسلامى.

ولكى لا يبقى المثقفون العرب المغتربون مستلبين فكرلوجيًا وسيكولوجيًا يرتابون فى كل شىء

---

(٧) ستعود إلى هذا الموضوع فى مكان لاحق من هذا الكتاب، عند الحديث عن أصالة ومعاصرة.

متصل بواقعهم، يجب أن نقتنع بضرورة تحقق الشروط الثلاثة السابقة: القدرة على التحرر من الهيمنة المطلقة للغرب على ذهننا ومشاعرنا، التحرر من الانبهار و«الاستلاب»، والالتزام بمراجعة المواقف ونقد العقل. فبدون ذلك سيستمر المثقفون العرب يتنكّرون للتطور، عاجزين عن تحليل أوضاعهم وتكييفها مع الظروف الخاصة والعامة. فبالتقاعس فى هذا الميدان لن تحل فى الساحة التنظيرية لدى العرب إلّا الفكرلوجيات التى ضلّت الطريق ولما تصل إلى بلورة الواقع للتصرف فيه.

* * *

من هنا يجب أن نبدأ وأن نجعل من واقع شعوبنا المرجع الأساسى لأعمالنا، والمنطلق لإعادة بناء نسق أفكارنا، مع الاستفادة من تجارب الغير، فى كل ما يسمح بالاقتباس والإفادة.

لا يجيز بعض الكتّاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرلوجياته، لأن بين الأولى والثانية ارتباطًا[8]. حقًّا هناك ارتباط بين الفكرلوجيات والمناهج، إلّا أنه نوع من الأعراض التى تتغيّر بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرلوجيات، مثل الترتيب الذى بين النفس والجسد. فما نودّه هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل فى ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدهما ليفهمهما، ويوظفهما، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد وتختلف الأمم، وتبقى الطرق التى يعبرونها هى نفس الطرق؟ طرق معبّدة ليمرّ بها صاحب السيارة الفخمة كما يمرّ بها صاحب الدراجة، وهى مفتوحة لمن يأتى من الغرب ولمن يأتى من الشرق على السواء.

إن كل علاقة تربط بين أشياء تتغير حسب تغير نوعيتها أو حسب الأطراف المترابطة فى شىء منها، علاقة نسبيّة. كما أن من العلاقات ما يخضع للسببية، وما يستصحب الطرف الأوّل الطرف الثانى، كالتضايف. أما علاقة فكرلوجيا بمنهج، فعلاقة لا تعلق فيها لوجود أحد الطرفين على وجود الآخر. فالكيف الذى أشرنا إليه يتعلق هنا بمعرفة كيفية تكوين الفكرلوجيا وكيفية تطبيقها. والكيفيات تختلف، خصوصًا عند التطبيق. مثلًا كيف تكونت الماركسية؟ سؤال يتوقف جوابه على وثائق تاريخية، حصل بعض الاختلاف فى تأويل جزئياتها، إن قليلًا وإن كثيرًا. أمّا كيف تطبق الماركسية. فالخلافات كثيرة، تصل أحيانًا حد التضارب. لكن، المهم هو الطرق المتبعة عند التأويل وعند التطبيق، أى العمل الفكرى وكيفيات توجيهه. إنها تمارين ذهنية توجب علينا إتقانها وتطبيقها فى أوضاعنا وأمورنا.

فمن جهة، لا يتوفر التالثيون على الشروط التاريخية والاقتصادية والسيكلوجية التى تخوّلهم التغرّب، ومن جهة أخرى إن الانتقال من عوائد وأعراف قبلية وعشائرية إلى دولة عصرية ليبرالية لا يتم بين عشية وضحاها. فمثلًا، لقد تطلّب مفهوم «دولة» ومفهوم «أمة» من أوروبا أكثر من

(٨) تلك أطروحة أساسية عند عبد الله العروى، كما سنرى فيما بعد.

أربعة قرون قبل أن يتبلورا. فكم سيتطلبان منا إن أردنا بناء دولة على شكل الدولة الغربية، وأمة بالمفهوم الغربى، خصوصًا وأنّ المفهومين معًا باتا متجاورين؟ فى هذا الوقت بالذات، أخذت الأوساط السياسية والفكرية الأوربية تتحدث عن أمة بدون دولة لأن الدولة «فرمل» للحريات الشخصية والعامة، إنها قوّة قمع.

فماذا سنقلّد؟ الدولة كما عرفها الغرب فى القرون السابقة، أم الدولة على الشكل الذى هى عليه الآن، أم سننتظر حتى «يحكم» التاريخ لدعاة القضاء على الدولة أو عليهم؟

* * *

قضية تقليد الغرب النموذج تفترض، مسبقًا، وجود طبيعة واحدة بين المقيس (العالم الثالث) والمقاس عليه (الغرب)، كما تفترض وجود شروط متشابهة للحياة العامة. لكن الواقع يثبت أنهما لا يشتركان فى المعطيات التاريخية، ولا فى الإمكانات المادية والثقافية، ويختلفان من حيث مستوى النضج السياسى والحضارى، ويوجدان على طرفى نقيض فى التصنيع والتكنولوجيا بل حتى فى تصوّر مفهومى «فكرلوجيا» و«قومية».

فعلى أى أساس سيقوم التقليد؟
وما هو حجم النتائج المتوخّاة منه؟
وما نوعيتها؟

لابدّ أن ننطلق من مواضعه على عملية نقيس بها الإيجابيات بالسلبيات لنرى أيّة كفّة ترجح، كفّة الربح أم كفة الخسارة. بعد ذلك يمكن تبرير الاختيار. فتقليد الغرب لأنه الغرب الذى بهرنا فابنهرنا إلى الأبد، وضع غير مقبول، وغير مقنع. فلن يتحمل أى أحد أعباء أخطائنا.

الغرب غير واقف، ليس راكدًا، لذلك إن نموذجيته هى أيضًا تتحرك وتتغير فهو النموذج القدوة لنا ولكنه يبدع باستمرار نماذج له... نستنسخها منحرفة، وبعد أن يفوتها الركب. فكيف تحدد طبيعة النموذجية، أى عناصر المتغير؟

إن تقليد العرب للغرب، بصفته نموذجًا / النموذج فى كل ما يتصل بالفكر والسلوك والتقييم... إنما هو أنسفة جاهزة ومعرّضة للتجاوز على الدوام.

التخلف العربى الحالى رهان مضاعف وخاسر. بعضنا يرى الخلاص فى العودة إلى التراث، فى حين أن التراث مستويات وأوجه، كل واحد منها عمل أقوام استجابوا لأوضاع جغرافية وتاريخية ليست هى أوضاعنا. فالتقليد هنا بمثابة انفصام عن التاريخ الحالى. إنه انسلاخ عن إطارنا الطبيعى الواقعى.

للتراث أدوار أخرى، ويرفض أن يقلد، حرفيا، ولا ينسجم مع غير صانعيه. إنه تجارب وآثار ماضية يؤتنس بها فى حل مشاكل زاهنة، ولا يمكنها أبدًا أن تكون هى الحل.

وطائفة أخرى تراهن على الغرب. لكنها تتغافل عن أن للغرب مشاكل من مستواه ومن طبيعة أوضاعه هو.

إن الكتابة المعزولة عن ردود الفعل كتابة قد تصلح للادخار[٩] أما الكتابة الملتزمة (وكل اتجاه فكرلوجى لابد أن يكون ملتزما) فتأمل يبحث عن اللقاء مع القارئ مباشرة، لتكوين وعى ينمو، وعى عام يتحرك باحتكاك المواقف والتصورات. من هذا الوعى تنشأ جدلية يلتحم فيها الكاتب / المثقف / الفكرولوجى مع الجماهير. وإن جماهيرنا فى حاجة إلى أجوبة فكرلوجية واضحة على ما تضع لها الحياة من أسئلة محيرة غامضة وليست فى حاجة إلى أن يضع لها المثقفون أسئلة أخرى فكرلوجية لا قبل لها بها. ففكرلوجيات العرب الحديثة بنايات ضخمة بجدران سميكة لا تتركنا نرى ما خلفها.

هل أحسنت تلك الفكرلوجيات «العربية» توظيف الألفاظ والتركيب؟

هل أعطيت مفعولها؟.

إنها خطابات تفرز مفاهيم، ثم تكسبها رواجا مبهما متكاثرا.

هل الأزمات المتوالية، ماضيا وحالا، هى السبب؟

أم أن فقدان فكرلوجيات جديدة متماسكة لخدمة الوعى العربى العام هو الذى يكون المحيط للأزمات؟

أولاً: من يتكلم من خلال الخطاب الفكرلوجى؟

وباسم من؟

ما هى اللعبة الخفية وراء الأقنعة الكلامية التى تحجب الرؤية؟

ولحساب أية غاية؟

بالنسبة للسؤال الأخير، إن مما يثلج الصدر أن الفكرلوجيين العرب ذوى الاعتبار كلهم يخدمون قضايا وطنية وسياسية نبيلة، وإن لم تتحدد دائما طرق العرض والتبليغ (بالإضافة إلى أن الوسائط الإعلامية قلما تكون بيدهم).

* * *

سترد، فى هذا الكتاب الإحالة على نصوص تقدم مظهرا للأزمة من وجوه مختلفة، وتجيب على البعض من الأسئلة السابقة. أما تحليل تلك النصوص، فسيتجاوز ما بها من رمزية بإشارات ليهتم بعلاقات الدال (اللفظ) بالمدلول (المعنى / الفكر) وبعلاقات التراكيب / الأسلوب، بالمشروع، فهناك ظاهرة متبعة تعوق عن التواصل، هى ظاهرة التعقيد التى تتجلى فى جمل قصيرة مختصرة حتى الغموض، أو طويلة ومتداخلة ومتشعبة تجعلك تخرج منها أحيانا بعرق على الجبين وبفراغ. تمر معارك

---

(٩) تعليل ذلك عند كتاب تلك العينة المتسترة بالغموض، هو «لابد من الابتعاد عن القوم، ففيه ابتعاد عن الضوضاء لأن الضوضاء تقضى على التأمل...» وبلغة الواقع: فى العزلة والغموض السلامة...

فكرلوجية منذ أعوام بالزلازل والرجم بالغيب، والتفكير (مُرُوقا من الدين أو من التقدمية). لكن الجماهير فى غيبة عما يجب أن يكون من أجلها وبمعيتها.

الخطاب الفكرلوجى عندنا لغة بلا أفق أى لغة من لغو، ألفاظ دون أبعاد. هناك لغة سياسيين محترفين (خطاب الملصقات والافتتاحيات، والملتمسات والتقارير). ولغة سياسيين منظرين مترفين (خطاب موجه إلى «التاريخيين» وإلى «النخبويين». وهناك خطابات لم تحدد بعد أهدافها ولا الأسئلة التى قد تعبأ للأهداف الممكنة. إن كل خطاب لم يحدد كحوار، يجىء ملغوما. وهذا ما يدفعنا إلى أن نسأل عن مبررات نعت الفكرلوجيا بـ«عربية».

(ب) فكرلوجية قومية:

بعد أن ظهرت صعوبات تحديد مفهوم «فكرلوجيا» تناوله بعض الباحثين من جانب آخر، إذ حاولوا أن يتعاملوا معه بكيفية مغايرة فضموه إلى مفهوم آخر، ظنًا أن فى الزواج إخصابا: إن الإضافة، والنعت يضيفان توضيحا للمضاف إليه أو الموصوف ويجعلان التعامل معه سهل المنال.

والزواج الذى نشير إليه هو إلحاق «قومية» بـ«إديلوجيا»، كما جاء فى عنوان كتاب ع. العروى.

تلك فرضية لا تستقيم لها وقفة أمام المفهومين معا، محاولة فهم دون سوء تفاهم.

من الطبيعى أن مفهوما غامضا مبهما إذا انضم إلى مفهوم آخر هو كذلك غامض مبهم، كانت الحصيلة سلبية، إذ لا ينتج عن ضم صفر لصفر سوى صفر... فحسب ما توصلنا إليه، أن مفهوم قومية هو أيضا بلا تحديد ويعتريه الإبهام.

* * *

هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعا إلى نفس الفكرلوجيا؟

على هذا السؤال، يجيب عبد الله العروى، ضمنيا بـ«لا». لقد وجد، على الأقل، ثلاثة اتجاهات متضاربة (عند العرب المسلمين فقط!) الشيخ المعمم، والمهندس المطربش، والسياسى صاحب الشارب الطويل (الشلاغم) والسيجارة وقد تناسى أصحاب البيرى، ومن يلبسون الطربوش والعمامة معًا وعارى الرأس[١٠].

ومن هم العرب الذين تهمهم تلك الفكرلوجيا؟

هل البدو أم الحضر؟ النساء الأميات اللائى يعشن فى الخيام، أم الرجال الذين تقتلهم هموم أكواخ الصفيح؟

إجابة العروى على ذلك هى ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم ليوجه لهم «أيديولوجيته». هذا اختيار نخبوى يعاكس ويناقض ما يقتضيه الالتزام.

(١٠) انظر: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، الفصل: «ثلاثة رجال وثلاثة تعريفات»، من ص ٤٥ إلى ٥٧.

ماذا يسمح بإلصاق فكرلوجيا بجنس العرب وتخصيصه بها؟

إنها عِرْقية وخيمة ما أتى بها العقل والواقع من سلطان!

فلو قيل: «الفكرلوجيا المسيحية» أو «الإسلامية» لما كان مجال للتساؤل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر فى جنس من الأجناس البشرية، ومن مشاريعها توحيد الأجناس لتحقيق غايات شُرِّع لها، ونُهِّج لها صراط.

لو نسبت فكرلوجيا مثلًا إلى «الأمة الإسلامية»، عوضًا عن القوم العرب لحلّ الإشكال. فـ«أمة»، فى الإسلام، شعور بالوحدة، بوحدة تتناغم فيها الفوارق السلالية واللسانية والثقافية، والقبلية والطبقية، ولا يبقى إلّا الاتجاه العقائدى المشترك وما ينجم عنه فى الممارسات. فاستعمال عبارة «فكرلوجيا عربية» قاصر عن تأدية محتوى الشعور بالوحدة العقائدية والثقافية والوجدانية الذى يطبع مفهوم «أمة». حقًّا، إن فى مضمون أمّة تآلفًا معنويًّا أخلاقيًّا يوحّد السلوك والأهداف. وفى هذا تلتقى مع بعض «الفكرلوجيات» لأن غاية هذه هى أن يتم إجماع حول اتجاه عقائدى معين (ومع الغائية تفقد كل رؤية الكثير من الموضوعية).

والقومية لا تعكس أى محتوًى فكرى ثقافى أو أى شكل من أشكال الحكم.

أنْ توجد قومية واقع مسلَّم به، ولهذا الواقع حرمته ووقاره، بيد أنه حينما تتواجد قوميات مختلفة فى الشعب الواحد تخلق واقعًا مريرًا له ظواهر غالبًا ما تبعث على تناحرات: لسانية (فى الكيبيك بكندا، وفى بلچيكا)، أو عرقية (الأكراد والأرمينيين) أو دينية (الأقباط فى مصر). وإن أكبر فاجعة دامية هى التى يعرفها لبنان الحبيب فى السنوات الأخيرة. لقد اتخذت تلك المأساة تعقيدات جديدة متعددة الألوان: قومى، ودينى، وسياسى، ولغوى.

* * *

لا مراء أنه غير وارد نكران القومية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية. بيد أن القومية تنتفى وتتفرقع ذاتيًّا كلما حاولت القضاء على قوميات محلية بابتلاعها.

فلكى يُعترف لأية قومية بقيمها الطبيعية، يجب عليها أن تتجاوز المستوى العاطفى (مجرد عاطفى) إلى مستوًى تُوظَّف فيه العواطف بغية التأثير فى الواقع، بمضمون تمتزج فيه الأخلاق بإنسية. فالقومية المشروعة، أخلاقيًّا وإنسيًّا، هى كل قومية تنطلق من مبدأ المساواة بين مجموع الأفراد والمجتمعات، ومن مبدأ الحرية للجميع. فإذا لم تؤمن القومية بتلك المبادئ، كما يؤمن الهندسى مثلًا بمصادراته، تعرضت للتخريب والخراب.

* * *

هناك وطن عربى، ولسان عربى، وشعب عربى،... أما «فكرلوجيا عربية» فتعبير غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشىء غامض على الفهم العربى وغير العربى.

أيقال «فكرلوجيا بريطانية» أو «فكرلوجيا إيطالية» أو..؟ إن المستعمل هو: «الفكر

الفرنسى» (= فكر ديكارتى)، والدم الإنجليزى (= طبع بارد/هادئ)، و«طريقة الحياة الأمريكية» و... فلو وصف أحد فكرلوجيا بأمريكية لخطر فوراً بالبال هذا السؤال: لدى السود، أم لدى البيض، أم عند الحمر؟ بالشمال أم بالجنوب؟ بالشارع؟ بنيويورك أم بهارليم؟...

ظهر أخيراً بفرنسا، كتاب غريب تحت عنوان: «الفكرلوجيا الفرنسية» (ب. هـ ليفى)(١١). لكن لا يمكن اعتبار صدور هذا الكتاب يدحض ما قدمناه، إذ يكتفى مؤلفه بقولات، وأحكام دون شرح أو تحليل، ودون إدلاء ببرهنة، ولو للائتناس، بله الاقتناع. يكرر (ليفى) عبارات، طول الكتاب وعرضه، مثل: «إنى أقول...»، و «أفضل...» ، و «أرى...» و «يجب أن...». إنها طريقة تناقض الاتجاهات الفكرلوجية، إذ لا علاقة لها بالفكر، لا من حيث أصول الأفكار ولا من حيث طبائعها. بل إن (بول ثيبو) مدير مجلة الفكر (Esprit) الباريسية يصرح أن (ليفى):

«مصاب بالغرور، وبجنون العظمة، ومغرم بالكذبات الوضعية. فهو معادٍ للمجتمع. ولا أمل فى إنقاذه»(١٢).

يضيف (بول ثيبو) أن تصريحات (ليفى) ضدّ العنصرية ليست إلّا تظاهراً. فهو فى الواقع يطالب بحق التفتيش فى شؤون وآراء الآخرين!...

* * *

على كلٍّ، إننا لا نرفض أية فكرلوجيا لذاتها، إنما نريد أن يطابق الاسم المسمى. فلو أن العروى عبر بـ «إيديلوجيا ليبرالية» لسقط كلّ إبهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعلن بدقّة عن مضامينه المنطوق منها والضمنى والمستنتج.

من الفرنسيين من يرفض أن يمثل ديكارت الفكر الفرنسى مفضّلاً (مونتين)، ومنهم فريق يختار (رابلى). هذا أوّلاً. وثانياً إن جميع الفرنسيين، وإن أكّدوا فرنسيّتهم لساناً وثقافة وتاريخاً مشتركاً، لا ينكرون أن ببلادهم قوميات. فواحد ينتسب إلى جنس (البروتون) وآخر إلى (الكورسيك)... طبعاً، إنّ أحداً منهم لم يجرؤ على رفض الفرنسية كتراث وتاريخ لجميع الفرنسيين، رغم كونهم جميعاً يتعصّبون إلى ما يمايز بينهم من مذاهب واتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، فمن المستحيل أن توحّد بينهم أية فكرلوجيا.

نفس الوضع ببريطانيا العظمى، فالإنجليزيون يتواجدون مع الإيكوسيين والايرلنديين والغال، لساناً ومصيراً، اقتصادياً ومجتمعياً، رغم نزاعات قومية وسياسية. فإذا كان لازماً الحديث عن «فكرلوجيا بريطانية» فقد يلائم التعبير بالجمع فنقول «فكرلوجيات...»، ويكون عددها بعدد ما يحصى ببريطانيا العظمى من اختلافات. هناك تعارض سياسى بين حزب العمال وحزب المحافظين، وثان طَبْعى بين الايرلندى والإنجليزى...، وثالث بين الكنائس المسيحية، المتباينة والمتقاربة فى نفس الوقت.

(١١) B. - H. Levy, L'ideologie française.

(١٢) Esprit, mai 1981 "Du sel sur nos plaies, p 16.

إذن، لن يستطيع الحديث عن «فكرلوجيا فرنسية» أو «فكرلوجيا بريطانية» إلّا من يتنكّر للواقع التاريخي والواقع المحسوس الحيّ فى فرنسا وفى بريطانيا العظمى. فوصف فكرلوجيات «عربية» يفترض مسبقًا أن الوحدة العربية قد تمت، وحصل اتفاق العرب على وجهات النظر فى حين نشاهد تفرقةً تتسع شقّتها، واتجاهات اقتصادية وسياسية تتصارع وتتضارب، من أقصى يمين إلى أقصى يسار. فلو قيل، بتجاوز «فكرلوجيات عربية» لاقتربنا، إلى حدٍّ ما، من جانب من جوانب الواقع، إذ وجهات النظر «العربية» تختلف داخل الدولة العربية الواحدة، مع تقلّبات الفصول الطبيعية ومع تصاعد وانخفاض الضغط الدموى لدى الرؤساء.

* * *

لا يستبعد أن العبارة «إيديولوجيات عربية» مستوحاة من عنوان كتاب ماركس وإنجلس: «الأيديولوجيا الألمانية»[١٣]. بيد أن هذين المفكرين يحددان مسبقًا غرضها: والتأكيد أنّ ما هو «فكرلوجى» يعارض ما هو «اقتصادى». هكذا، منذ البداية، نعرف ما يقصد بالمصطلح. فحسب ماركس وإنجلس، الفكرلوجيا مجموع أفكار سائدة لا تعبّر عن العلاقات المادية المتحكمة التى تجعل من الطبقة السائدة طبقة تسيطر. الفكرلوجيات، إذن أفكار السيطرة. إنها تخالف العلم لأنها لا تصل إلى معرفة حقيقية، وإنما تنسّق تصوراتٍ، وأفكارًا، بل يمكن أن تعدّ مناقضة للعلم مادامت تعطى صورًا مشوّهةً عن الواقع.

* * *

جاء عنوان: «الأيديولوجيا العربية» على صورة عنوان «الفكرلوجيا الألمانية»: بيد أن أوضاع ألمانيا عند صدور كتاب ماركس وإنجلس، سنة ١٨٤٥-١٨٤٦، لم تكن هى أوضاع العالم العربى اليوم.

صدر كتاب ماركس وإنجلس بعد أن حققت ألمانيا شروط الوحدة: بعد فترة سيجد بيسمارك الجوّ مهيأً لتوحيد الثلاثمائة والستين دويلة ألمانية. وستعرف ألمانيا فى أواخر القرن التاسع عشر، رتبة مرموقة فى الاقتصاد والتصنيع، مع ازدهار الحركة المعمارية وتكاثر التعاونيات. وفى ١٨٤٨ دخل الألمانيون ثورة برلين المشهورة والحركة الوطنية التى قادها فريدريك غليوم الرابع. أما النهضة (النهضة كتفيير وكواقع، لا كأسطورة وشعارات..) فقد بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبلغت أوجها فى القرن الماضى: شبكات الاتصال فى الداخل والخارج (رغم مزاحمة فرنسا وبريطانيا العظمى)، واتحاديات احتكارية للمنتجين، وجيش منظم ذو مهابة، وثقافة مزدهرة تعمق الوعى الجماعى. طبعًا، وقع هجوم نابليون، ولكن لم يطل ولم ينتج عنه استعمار استيطانى، ولم يتولّ الأجنبى الحكم المباشر فى البلاد.

---

(١٣) افتراض جائز منطقيًا، إلّا أن هناك اعتراضًا مبدئيا، فالعروى يمقت التقليد، ولو بواسطة جبريل الذى يحمل لكلّ مفكر عربى نموذجه من مفكر غربى... (كما يؤكده فى كتابه السابق الذكر، ص ٧٤).

يظهر أن مفهوم «أمّة» يتضمن مفهوم قومية، وأن شحنته الوجدانية أعمق وأشمل وبالتالى، أن توظيفه ضدّ التخلف أنجح وأفيد.

لقد دلّت أمّة على وحدة العواطف (معنى روحى) قبل أن تدل على وحدةالحكم كمفهوم سياسى. فمضمونها يجمع بين الحاسة الوطنية. والحنين إلى القوم والأهل وإلى مسقط الرأس، وبين ما يكوّن وحدة أصول التشريع والمراجع الأخلاقية من قيم مدسترة وأخرى عرفية.

ومن الملاحظ كذلك، أن مفهوم أمة لا يعارض «وحدة عربية» أو «وحدة إقليمية»، بل يشملهما. فأيام الخلافة العباسية، مثلاً، كانت «أمة إسلامية» تضم الدولة الأموية بالأندلس ودولة الأدارسة بالمغرب، إلى جانب الحكم العباسى ببغداد. فأمة إسلامية تخالف دولة إسلامية. الأولى واقعية وممكنة، كما هى ممكنة، نظريًّا، «أمة عربية»، لكن «دولة إسلامية» غير ممكنة ولم تتحقق إلا لفترة وجيزة لا تتجاوز عصر الخلفاء الثلاثة الأولين (أى لا يتجاوز أيام عثمان بن عفان).

ففى «أمة إسلامية» يندمج (على الأقل دينيًّا ووجدانيًّا) العرب وغير العرب، فى حين أن «دولة عربية» لن يمكن أن تجمع إلاّ أقلية من العرب. فالوحدات التى حاول السياسيون العرب تكوينها باءت جميعها بالخسران المبين (الوحدات القريبات العهد: مصر - سوريا، مصر - ليبيا - تشاد.. والقارئ يعرف ماذا، حلّ بها كلّها). فحتى «جامعة الدولة العربية» لم تجمع، إلى الآن، سوى تناقضات بين أنظمة، وأساليب!...

عيب ذلك، هو أننا نروج عبارة «أمة إسلامية» كشعار سحرى نعلنه، وكأداة نتبرك بها رجاء الإنقاذ (كلّما حلّت بنا أزمة مستعصية). ولا يمر الخطر حتى ننسى «أمة إسلامية» و «دولة عربية»، و...

* * *

ملاحظة أخرى هى أن «الفكرلوجيا الألمانية» جاءت ردّ فعل ضدّ شرود المثالية خارج الواقع، ونقدًا عنيفًا للاستلاب الفلسفى. لقد عزفت المذاهب الفكرية إشعاعا وتوترا قويا، وكان التأثير كبيرا لفلاسفة كبار، أمثال (كانط) و (افيشت) و (هيجل) و (فيورباخ)[١٤]، وكان الألمان إذ ذاك، كما يقول ماركس، يعيشون فلسفيًّا ما عاشه الفرنسيون سياسيًّا.

من مشاريع ماركس وإنجلس نقد الفكرلوجيين الألمانى لأنهم تطاولوا فادّعى كلّ واحد منهم أن فلسفته بلغت حدًّا من قوّة التأثير يكفى لإحداث ثورة بلا شبيه فى التاريخ.

ثم إن الليبرالية التى يريدها للعالم العربى بعض كتّابه نموذجًا وغاية، هى التى تبدع الفكرلوجيات لتبرير أوضاعها (وقد أوضحت ذلك الماركسية). فكل فكرلوجيا ترتبط بالطبقة المسيطرة داخل الدولة. ولتلك الطبقة مؤرخون يمثلون انعكاسًا للاستلاب التاريخى الذى تفرضه طبقتهم، ويخضعون له هم أنفسهم. فلا يضع الفكرلوجيات إلاّ من كان فى مركز قوّة (قوّة سياسية

---

(١٤) ألقى (فيشت) خطبه الشهيرة «نداءات إلى الأمة الألمانية» ببرلين سنة ١٨٠٧، ففلسف الوعى القومى الألمانى.

ومالية أو فكرية، وكلها مكثفة). والغرب هو الذى يتوفر على تلك القوى المختلفة؛ ولذلك لم تتحرر فكرلوجيات الثالثيين من الاغتراب، وما ينتج عنه من استلاب.

معنى ذلك أن النخبة الثالثية فى شبه دائرة مفرغة وتبحث عن مخرج لشعوبها من التخلّف محاولة وضع فكرلوجيات لكنها تقع ضحية الاستلاب فى الغرب (لأنه يحتل كلّ مراكز القوى واتخاذ القرارات). يقينًا أن الحلّ قبل كل شىء يكمن فى وعى الاستلاب، ثم فى القضاء عليه. لكن هذا الحلّ ذاته فى حاجة إلى فكرلوجيات. وكيف تنجز فكرلوجيات والوضع يثبت أن أكثرية مثقّفينا مازالوا غير قادرين على الالتزام بتوعية الجماهير؟.

لن يتأتى تأسيس فكرلوجيات منبثقة عن واقعهم، وعاكسة بصدق كل أوجه ذلك الواقع، طالما لبثوا مشتّى الجهود، مبذّرين للقوى الفكرية التى هى مصدر من مصادر الفعالية.

ومما يزيد فى الطين بلّة، هو أنه حتى عندما يقوم بعض القادرين من المثقفين بمحاولات التوعية تواجههم عراقيل لا قبل لهم بمقاومتها، لأن المثقف العربى مايزال منعزلاً فى وطنه، يمثّل أقلية لا صدى لصيحاتها؛ لأن الشعوب المتخلّفة تفتح آذانها للسلطة (للحكم أو المال أو الجاه). إن الكلمة المثيرة، الكلمة المحررة والخلّاقة، فى حاجة لمجالات كى تحدث انفعالات وتفاعلات. فعلى المثقفين العرب ألّا يهملوا توعية الفئات المجتمعية التى تملك وسائل مادية وإعلامية تحول دون قيام الثقافة بأدوارها على الوجه الأكمل. فالانفصال عن فئة / طبقة أو أخرى، باسم التقدّمية أو باسم أىّ اتجاه آخر، يعرقل سيرورة الوعى الجماعى العام. إن الشعب هو مجموع الفئات / الطبقات التى تتواجد على أرضه وتنتمى إلى أوضاعه التاريخية. فالفكرلوجيات التى تعبأ بالجانب الشامل لكل أفراد الأمة وحدها تقدر على إحداث المواجهات الإيجابية مع التخلف ومع الغرب.

* * *

يوجد مثقفون عرب آخرون ينهجون خطًّا متطرفًا فى اتجاه تمجيدى. فمنهم من يؤكد أن للعرب من الخاصيات ما يعزلهم عن بقية النوع البشرى ويجعل منهم شبه جنس منفرد. إنها انزلاقة خطيرة.

يصعب تحديد مجموع الفئات الممجّدة لخصوصيات العرب. لكن، من أبرزها أولئك الذين يقفون عند الآية: ﴿كنتم خير أمّة أخرجت للناس﴾ فيؤوّلونها معزولةً عن سياقها العام. فالقرآن يقصد بـ «أمّة» مجموع المؤمنين، على اختلاف أجناسهم، ويشترط القرآن فى صحّة إيمانهم: أن يأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر (٩: ٧١). ومن المفروض فى الآمر بالمعروف الناهى عن المنكر أن يكون نموذجا فى سلوكه وحسن نيّته.

الفئة الثانية من الممجّدين، تتكوّن من جامعيين وصحفيين يبالغون فى تقييم العرب وإظهار مزاياهم.

حقًّا، للقومية أن تلعب دور الحافز فى خلق شروط مجاوزة الفقر والجوع والضياع إذا اقترنت بفكرلوجيا واعية لمطالب الحاضر والمستقبل، وابتعدت عن الشوفينية. إن القومية مازالت، إلى حدٍّ

كبير، قائمة على روح قبلي عشائري. فعندما تصبح القومية مؤسسة تستند إلى مبادئ قابلة للعقلنة وإلى المعايير الأخلاقية العالمية، تصبح قوّة تحرر وتحرير.

يحاول هذا الصنف من الفكرلوجيين بناء النهضة والتغلب على الأزمات بـ «القومية». إن العرب اليوم شعوب أمّية، جائعة، ضائعة فكيف تستطيع أن تتلاحم أشتاتها حول «القومية»، للقومية وحدها؟

للقومية، فى الفترة الحالية من تاريخ العروبة، صدًى فى الوجدان، إلاّ أنها، عند الجماهير، بلا رصيد فكرى. فالمجتمع الذى يؤمن بالقومية ويتعلق بها مجتمع يجعلك تقدر قومك وتتعلق بمعجزاتهم، ماضيًا وحاضرا. أما عندما تفشل التنظيمات المجتمعية فى تكوين وعى جماعى، ولا يتأتى للأنظمة السياسية والاقتصادية أن تضمن لأغلبية الأفراد الحق فى وسائل العيش والحماية من الاستغلال، يبقى «القوم» أجانب فى أوطانهم منتسبين لها بالولادة ولا شيء آخر. إن الوطن إذا لم يسكن، أولاً، الجهاز الهضمى، لن يعرف طريقًا للقلب. يقال: «أجع من تريد، يتبعك». أمّا نحن فنؤكد أنك إذا أجعت إنسانًا فتوقّع منه أن يتمرّد عليك لأن التجويع تعذيب، والإنسان ينسى كل شيء حتى العذاب الجسدى، إلاّ الألم المعنوى.

«جراحات السنان لها التـآم ولايلتام ما جـرح اللسان»

قد بلغ التطرف ببعض دعاة القومية إلى اتهام الإسلام (عوضًا عن اتهام المنحرفين من المسلمين) والتراث العربى الإسلامى بأنهما يكبحان سير العرب نحو التقدم. قد يحسنون صنعًا لو تبصّروا فى الواقع ففرقوا بين الدين والتعصّب الدينى، بين المذاهب والتعصب المذهبى، بين الفكرلوجيا والتعصب الفكرلوجى، بين السياسة والتعصب السياسى. فتماسك الأفكار ضرورى للتفكير، ويتفكك منطق التفكير متى تدخّل التعصّب وحلّت معه فوضى العواطف وتناقضاتها. إن رفض التعصب الدينى أو التعصب القومى، ليس إنكارًا للدين أو للقومية. يؤكد صدام حسين وهو من منظّرى الثورة القومية:

«إن المطلوب منّا هو أن نكون ضدّ تسييس الدين من قبل الدولة وفى المجتمع، وضد إقحام الثورة فى المسألة الدينية، وأن نعود إلى أصل عقيدتنا وأن نعتزّ بالدين بلا سياسات للدين»(١٥).

ذاك ما أراده كارل ماركس فى قولته الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، وهو يقصد كلّ دين أصبح مجرد تعصب دينى أو مجرد جهاز يستغل به البعضُ المتدينين، باسم الدين (كما يستغل آخرون آخرين، باسم فكرلوجيا، أو أى مذهب، أو تنظيم سياسى).

ما يرفضه صدام حسين هو تسييس الدين، ديماغوجيا. إنه رفض مقبول، من وجهة تنظيرية محض، خصوصًا فى البلدان المتقدمة حيث الدوافع قومية أو فكرلوجية أو فلسفية، تغلغلت فى الوعى الجماعى، وكونت رأيًا عامًّا له حضور على الساحات العامة، ويتوفر كل فرد على قدرات للتمييز

---

(١٥) أمير إسكندر، صدام حسين مناضلاً ومفكرًا وإنسانا، باريز، هاشيط، ١٩٨٠، ص. ١٦٢.

وللتقييم والإسهام فى القرارات المصيرية، ولو حق الإبرام والنقض فى ميادين التشريع والتنفيذ.

أما من ناحية تطبيقية، فإن نظرية صدام حسين غير محددة: ففى أى شعب من العالم الثالث يمكن فصل الدين عن السياسة؟

على كل حال، ليس ممكنا ذلك فى الشعوب العربية لأن الناس لا يفرقون بين كفاح وطنى ودفاع عن الدين، وبين سياسة. من هنا حرمة السياسة. ثم تضاعف الاحترام حتى ظلّ تقديسًا، مع بداية الحركة السلفية إذ غدا مفهوم «سياسة» تعلّقًا بالدين وبالتراث وباللغة العربية، تحدّيًا للمستعمر، وحفاظًا على الشخصية الوطنية. إنها ازدواجية (إصلاح دين وسياسة) عند محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغانى، ثم تتقوّى وتتشعّب فى حركة الإصلاح (جمعية العلماء بالجزائر) وفى مدرسة محمد بن العربى العلوى، بالمغرب(١٦).

لكن عندما تتعادل «سياسة» مع «تحزب» / تعصب للحزب، أو مع ديماغوجيا استغلالية، يكون إقحام السياسة فى الدين «حرامًا»، وجريمة وطنية. أما ما عدا هاتين الحالتين، على الأخص بالعالم الثالث، فإن تكتيل الدين والقومية فى كفاح جماعى «التزام» سياسى و«فرض» دينى.

يفترض الإسلام، بصفته بُعدًا روحيًا، وجودَ النيّة الحسنة عند كل فعل، حرصًا على صفاء الضمير؛ إذ لا توتر نحو التعالى، أى لا تفتح على الأحسن دون طهارة الضمير. تلك قاعدة أخلاقية ضرورية لقيام البنيان المجتمعى. أما القومية، فتعطى الفضاء أبعاده التاريخية والجغرافية، وتضفى عليه حنينًا إلى الوطن والمواطنين. إن المسلم يحيا، من خلال دينه، وطنه الروحى ووطنه الأرضى معًا؛ لذلك تنمحى الحدود بين إيمانه وقوميته.

فإذا تم انسجام، فى التعاون بين الإسلام والقومية، أعطى المواطنَ الصالح، وزوّد الأمة بما يمكن أن يحرك الجماهير وينمى صمودها على خط مواجهات ثلاث: مقاومة النفس، ومقاومة التخلّف، والسير إلى الأمام. وبما أن الإسلام شمولىّ، فإن شموليته تقضى على الميل إلى الإقليمية والشوفينية فى القومية.

* * *

عروبة العرب خاصية طبيعية أما هيمنة الإيمان فخاصية كبرى وأعمق من كل الخاصيات البشرية وأقوى. ورغم كون الإسلام اليوم قد أصيب بيُتم وتزوير فى دار الإسلام من لدن مستغلّيه وكثير من المنتسبين إليه، تاريخيًا وجغرافيا، فإنه مازال متوفرًا على إمكاناته التطورية والثورية.

فكيف العمل على توظيف تلك الإمكانات؟

يجب، قبل كل شىء، ألّا يترك الربّان الشراع فى الزوبعة ويدخل عالم الأحلام. فالتحرر يستلزم نضالًا صريحًا من كل الأطراف المعنية، فلأمر ما استعمل صدام حسين «سياسات»، بصيغة الجمع:

---

(١٦) سنتعرض لذلك بتفصيل، فى كتاب لاحق عن السلفية.

«... أن نعتز بالدين بلا سياسات للدين». إن سياسة النضال الإيجابى واحدة (وإن اختلفت الوسائل)، أما التفرقة فمكثرة للسياسات، فى معنى تحزبات لأحزاب قد لا يجعل بعضها مصالح الأمة فوق التحزبات. فإذا كانت الديمقراطية تفضل تعدد الأحزاب، فإن وضعية التخلف تفرض على الثالثيين تأليف جبهة من الأحزاب، فى كل قطر، كما تحالف الهيآت السياسية والدينية فى فرنسا وفى بريطانيا العظمى لمجابهة النازية، إبّان الحرب العالمية الثانية. إن حربنا نحن دائمة إلى أن نخرج من التخلف.

إن الأمة ومصالحها فوق الأحزاب.

* * *

وقع كثير من المثقفين العرب ضحية لأفكار مسبقة تسرّبت إليهم من بعض أوساط الاستشراق ومن فئات عربية انخدعت بآراء مستشرقين، أو بآراء عرب عملاء لمن يتربّصون الدوائر بالعالم العربى لاحتلاله فكريًّا، قبل احتلاله ماديًّا. إن الاستعمار يهيِّئ ضحاياه، ذهنيًّا ونفسانيًّا، قبل أن يحاصرهم عسكريًّا، أى لابدّ من طابور فكرلوجى، أوّلًا، ثم الجيش ثانيًا.

ظهرت فى العالم العربى، فئات تصول وتجول على الساحة الأدبية والفكرية العربية داعية إلى قومية مهزوزة دعوتها ليست إلى القومية الحق، الطبيعية، بل إلى قومية بنيت على غير صدق مع التاريخ ومع أخلاقية الباحثين لا تتوخّى الحقيقة. قصدها مجىء إقليمية ضيقة، أو مجرد معارضة خفيّة ضد الإسلام، بغية تقويض الثقة بالنفس لدى الشباب المسلم.

تتجه تلك الفئات إلى ماضى العرب قبل بعثة محمد بن عبدالله لتظهره أنضج وأحسن مما كان فى واقعه، أى كى تقلل من قيمة العصور الإسلامية الأولى. وحتى إذا تم لها المراد تشكك الشبان المسلمون فى أسس ثقافتهم واعتقدوا أن الإسلام «جاهلية»، وعصر «الجاهلية»، عصر التقدم والتفتح.. فمن جراء هذا الاعتقاد المتوقع، تبدأ علاقات المسلمين بالإسلام تنحل، فيتمّ لخصومه ما يريدونه به.

بمثل تلك الأكذوبة على التاريخ يزيِّف بعض الفكرلوجيين الإسلام منكرين الانقلاب الهائل الذى أحدثه فى العرب، وجاحدين الدفعة الثورية الإسلامية التى حوّرت العقل البشرى وطوّرت الحضارة الإنسانية. إنها فكرلوجيا سياسة تعمل على إفراغ الوعى الإسلامى من محتواه ليتمكّن التغرّب فى الأذهان والقلوب، وترصص السبل للاستعمار الجديد (وربما دون وعى واضح لدى تلك الفئات لكونها هى نفسها مستلبة). طبيعى أن يكون من تلك الفئات من يدعو إلى قومية مغلقة ويهاجم ديانات قومها عن حسن نية.

فعلى جميع القوميين والفكرلوجيين الذين يتّهمون التراث العربى الإسلامى بكبح التطوّر وعرقلة التقدم، أن يتريّثوا قبل أن يهاجموا بأحكام مجانبة نتيجة أحكام مسبقة متوارثة عن المغرضين من الأجانب وعمّن استلب من العرب، بجدليّات مختلفة الصنع. إنهم لم يأتوا ببديل، لم يجدوا طاقات - وجدانية شعبية يفجرونها لينطلقوا نحو البناء، لم يلقوا الصدى المتوقع لتخطيطهم. فلابدّ

من بديل، ولابدّ للبديل من معتقدات جماعية تنبع من أعماق الشعب حتى يحصل الشعور بالانتماء إلى وطن، وقوم، وقومية. البداية الضرورية هى أن يؤمن الجميع بأن للحياة معنى، وللفرد (كل فرد) كرامة، ويعتقد كل فرد أن لأفعاله قيمة فى نظره وعند الآخرين.

إننا مانزال نحتقر العمل اليدوى وننظر إلى العمال نظرة تعال، بنخبوية و «باشوية» و «دكتورية» (من دكتور ودكتورة !...). لم تهدم بعد الصوامع العاجيّة كى يقترب جلّ المثقفين من واقع شعوبهم، أوّلاً ليحيوْه كما هو، على اختلاف أوجهه، ثم ليعملوا على تجاوزه فى نظرة شمولية، مع مجموع المواطنين. فبدون ذلك سيبقى المثقفون العرب متواجدين بالتطارد، خارجين عن قوانين التكامل، أى فى واقع كما يتصورونه، وهو مخالف لواقع الممارسات الواعية واللاوعية التى تعانيها شعوبهم، من عامة وأنصاف مثقفين...

ذاك ما يُشعر بضرورة تغيير الوضع.

فما السبيل؟

لن يجيب على هذا السؤال إلاّ من لهم فكرة صحيحة عن الواقع كما هو، ويؤمنون بوجوب التغيير ، وبقيمته.

نقطة أخرى لها علاقة وثيقة بالأزمة: من المثقفين العرب من يؤمنون بالتغيير ولكنهم يمارسونه نظريًّا، لا ممارسةً نقدية، ودائبة، وممتدة إلى نظرياتهم هم أنفسهم.

٣ - أزمة الغموض:

من المثقفين العرب من يعون، بوضوح أوضاع وطنهم ويستطيعون تحسّس مصيرها العاجل والآجل، بفضل ما لهم من قدرات وإرادة على مواجهة الأحداث؛ ومنهم من لا يستطيع حتى طرح المشاكل خارج غوغائية الألفاظ والشعارات، لأنهم دون ما يتطلبه الحال والمآل من موضوعية ومنهج، فكيف بهم يلتزمون بتقييمها والعمل على تجنب أخطار المضاعفات، القريبة والبعيدة؟ إنهم سلبيّون سلبيّة الذين يشعرون بالأزمات فلا يتحركون جميعًا بحسن نيّة وحسن إرادة.

لا يبعد أن جلّ الأسئلة التى وضعناها هنا سابقا (حول الفكرلوجيا - فكرلوجيا قومية) لم تطرح بعد بين المثقفين العرب، وربما أن بعضها طرح بأفكار مسبقة؛ لأن الأوضاع لم تتبلور لديهم. فإبهام النظريات يعكس إبهام مضامين المفاهيم التى بنيت عليها. والعكس أيضًا صحيح. فأدوات التعبير تؤثّر فى النسق بكامله. وربما لم تدرس المعطيات بالقدر الكافى، ميدانيًّا ونظريا، فذابت رؤانا عن المصير وتضبّب التعبير عنها، إن لم يكن العكس، أى أن ضبابيّة المفاهيم هى سبب تلاشى تصوراتنا للمصير.

* * *

إلى من تتّجه التهمة، أللتعريب وهو يسير فى تأرجح، وبلا منهج حتى أصبحنا عاجزين عن التنظير وعن التعبير بدقة عن النظريات؟

ومن هم المسؤولون عن تأخر «التعريب» واضطرابه، وعن غموض المفاهيم الأساسية والتباسها، وعن القطيعة بين الفئات المسيرة، تفكيريا ومعنويا، وبين الجمهور؟

تقع المسؤولية بالدرجة الأولى على المثقفين؛ لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسيًّا، ولم يوفّقوا بعد فى النقد عمومًا، وفى النقد - الذاتى على الأخص، لم يصلوا إلى بلورة معطيات الوضع المعيش وجعله واعيًا عند الشعب. فالجماهير لا تقاسم المثقفين المسؤوليات إذ لا مسؤولية لمن لا قدرة له على تقدير الأوضاع وتقييمها، ولا مسؤولية لمن يمنع من المشاركة فى اتخاذ التدابير والقرارات: إن الكتّاب/ المفكرين/ الفكرلوجيين/ المثقفين وكلاء عن شعوبهم، بوكالة ضمنية غير مكتوبة، يضمنها ما تتمتع به الحروف والكلمات والكتب من قدسية وهالة مجتمعية، فى كل الأوساط. فهل يقومون بالوكالة التى اؤتمنوا عليها، تقديرًا للواجب وللقدسية التى تحيط بهم؟

الجمهور العربى غير مسؤول عن أوضاعه لأنه لا يعيها، و «الموكَّل» لم يوفّق ليجعله يعيها. فمن لا يملك أيّة فكرة عن إنسانيته، من كثرة ما شُكك فى كرامته، يحس بالنفى فى حدود التشيّؤ: ليس جسده ملكا له؛ إنه بلا مكان، لا يستطيع أن يعيش إلاّ هامشيًّا. أما علاقة هذا الجمهور بالزمان والواقع فمجرد علاقة أداتية مموضعة تحركها قوى لا يراها، ولكنه يخاف سلطويتها المتسترة، الرهيبة، كما يخاف الحاضر، فى كل لحظة وفى كل مكان. إن افتقاد الوعى قرين بالتشيّؤ، كما هو وثيق العرى بالتموضع. يحيل التموضع الأشخاص إلى إمكانات معلّقة، تحيا بعمق تجربة الخيبة فى محاولة كل فرد أن تطابق ذاته الذوات. ومن عجز عن تطابق ذاته مع الغير، لن يطمح إلى تحمل المسؤوليات التى تتطلّبها الحياة المجتمعية.

* * *

فمتى سيتم عبور خليج الظلمات؟

عندما يوجد الربّان. فكثيرٌ هم الذين يعومون، ومن يغرقون أكثر. وقد طال انتظار العربى البسيط من يقدرون على الإنقاذ...

عالمنا غير محكم الأوصال سياسيًّا، وإداريًّا؛ فلا أحد يمسك بحكمة طرفًا من أطرافه.

إننا نعيش فى سلم جائر ومزيف، وكان علينا أن نعلنها حربًا شعواء على التخلّف. لقد صنع المحظوظون عالمهم على مستوى عصر الاستهلاك والتبذير، أما الباقى (أى الكل ناقص حفنات) فيغشاهم عصر ما دون الحدّ الأدنى للعيش الحيوى.

نعم، قُدمت اقتراحات، ولكن غلب على بعضها التخطيط الجاهز. هكذا يتساءل العروى:

«كيف يمكن للفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلةً ليبرالية؟»[١٧].

---

(١٧) العروى، العرب والفكر التاريخى، ص ٧، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣.

يحصر هنا العروى السيرورة الواجب اتباعها فى مرحلة ليبرالية، وهو أضعف الإيمان. أما الغلاة، فيطالبون بتكييف تطوّر العالم العربى الإسلامى حسب كل المراحل التى مرّ بها تاريخ أوربا: الإقطاع، فمرحلة البرجوازية التجارية، ثم البرجوازية الصناعية (الصناعة الخفيفة فالصناعة الثقيلة).

إن المعنى العملى لذلك الإلحاح، لدى أصحاب تلك المقترحات، أن نبدأ بالكبشية، يعنى أن «نُبعبع» على طول دروب تاريخ الغرب. يقدم أولئك الفكرلوجيون أمثال تلك الخطاطة نموذجًا مُلْزِما للعرب، ومن رفضها عَدّوه رجعيًا، أو «سلفيًا» كما جرت موضة التعبير الحالى. إلاّ أن التاريخ والواقع العربيين لا يتلاءمان مع تلك الخطاطة النموذج. إذن، إن الذين يلحّون على العالم العربى، أن يختار بين فكرلوجيات، ولكها منبثقة عن تاريخ منحول، وعن واقع مثقوب، يدفعون به، عمليًا إلى حال مرضية: نكران الأنا الخاص للاندماج فى ماضى الغرب وواقعه. فَلْنُسَمِّ ذلك بـ (إيديلوجيا عربية) أو بأىّ اسم آخر، فالتاريخ العربى لا يفهم إلاّ طبقًا لمعطياته المخصّصة، الخاصة. فإمّا أن نريد شعوبنا حقًا عربية المنشإ والأصل والوجدان والذهن (مع وعينا للتخلّف ووجوب مقاومته)، وإما أن نصنع من مادّة (ع. ر. ب.) حجابًا يخفى عن العيون عمليات إدماج تلك الشعوب فى تاريخ الغير، بعد انشقاق فى شخصيتها وتعطيل قدراتها على التطور الحقيقى. فلا وسيلة أنجع من ذلك لقطع طريق التطور على المقلّد وتركه يلهث وراء النموذج، بلا جدوى. إن وراء الليبرالية ثلاثة قرون من الحركة الدائبة والتحولات، وقد بلغ سيرها الحالى سرعةً فائقةً. فأنّى للثالثين أن يلحقوا بالليبرالية ويطبقوا أنماطها فى الحياة وهم مطالبون بأن يعودوا إلى بدايتها ليجتروها أوّلاً، ثم...؟

ثم ماذا؟

من المحال أن يلتقى يومًا ما من يمشى إلى الوراء مع من يسرع فى خطواته إلى الأمام، بين من يطالبه بعض مفكريه بتمثّل ماضى الغير، أى بالتيه فى تاريخ عكوس، ارتدادى، وبين من يهتم مفكروه ببناء المستقبل.

* * *

لقد أتقن العروى وصف الأقوام التى تسير نحو التخلّف؛ إنه يعرفها جيدًا. لذا، إن السؤال القاعدى الذى يلخص النقاش السابق والذى لا مفرّ من وضعه على عبدالله العروى، هو:

إذا قبلنا أن نتخذ مسيرة الغربيين التاريخية من بدايتها، فمتى سنلحقهم؟

كان من المتوقع أن تبتكر الفكرلوجيات العربية المعاصرة ما يمكننا من أن نتكيف مع العالم الذى يسير نحو الغد مستفيدين من تجارب الآخرين، دون أن نرغم واقعنا على أن يمرّ إلزامًا بمراحلهم، ودون أن نعيد المسيرة التاريخية التى مرّ بها «المثل - النموذج».

* * *

فلنفرض أن العرب أجمعوا على أن يقلّدوا بإخلاص المسيرة الغربية التاريخية الطويلة، ومن بدايتها، فمتى تكون تلك البداية، وأين؟

سؤال لا محلّ له من الإعراب والتعريب. إن مراحل تلك المسيرة عديدة، ومتلاحقة، ومتشعبة، ومتداخلة، عرفت كل مرحلة منها نكسات ومآسى.

فماذا يبرّر المخاطرة؟

يتأهب الغرب اليوم لوثبات فضائية وتحولات هائلة إلكترونية.

هل الإقطاعية، والبرجوازية التجارية فالبرجوازية الصناعية مراحل حتمية لابدّ للثالثيين أن يمرّوا بها؟

وصراع الطبقات، وأزمات الرأسمالية، والمزاحمات الحامية المحمومة، والتضخّم المالى،... أهى أيضًا ضرورة تاريخية لابدّ أن تعانيها، بحروبها الباردة والساخنة؟

وبنيات المجتمع العربى ألها استعداد فطرى/ طبيعى للانسجام مع تلك المراحل؟

ومن يضمن لها النجاح؟

فلننظر إلى ذلك من قريب.

* * *

قد يكون أن لِبنيات المجتمع العربى خاصيّات نوعية تفرض عليه الاستسلام للتراتب المسبق المقترح من قبل صاحب «الإيديولوجيا العربية». فإذا ثبت ذلك لزمنا أن نسجن إيقاع أقدامنا فى أحذية الصين النسائية الحديدية التى تعارض الإسراع، فنفشل فى امتحان التطوّر والحضارة.

ما أهونه من حلّ أن يسعى مفكرون ثالثيون إلى إرغام «واقع» ما على استعادة مراحل واقع آخرين من أجل اجتراره.

هل تقتضى «الجدلية» عندما نستلهمها فى فهم لحظتنا الحضارية، أن نبدأ بتشويه تلك اللحظة؟

فعن تشويه الحضارة لا يفضل إلّا ما ينطق به لساننا المتلعثم ما يرتعش به قلمنا، أى تعبيرات سائلة تفتقد اللون، باهتة الشخصية، إنه لأمر أكيد أن تلك المحاولة الإرغامية ستلبث مجرد تهويمات تائهة وشطحات ضالّة تلهث خلف المحال.

* * *

سنلقى نظرةً عابرة على المراحل التى مرّ منها الغرب كى نرى ما فيها يلائم طبائع العرب وإمكاناتهم وما هو قمين بأن يكون لهم عونًا عندما يخوضون معارك المعاصرة، وما يمكن أن يعارض تطورهم.

المطالبة بأن يكون تطور العالم العربى حسب المراحل التى مرّ بها التاريخ الغربى، مطالبة بالرجوع، أوّلًا للإقطاع، نعنى لِنظام سياسى مجتمعى عرفته أوربا الغربية، من القرن التاسع حتى

الثورة الفرنسية (١٧٨٩). ومن مميزات ذلك النظام، الحكم المطلق، والفروسية وسيادة القوانين العرفية التى وضعتها وتدافع عنها طبقة النبلاء، حماية لمصالحها. فباسم تلك الأعراف، يتحكم النبلاء تحكمًا مطلقًا فى رقاب الفلاحين (رقيق الأرض)، ويقضون جلّ أوقاتهم فى غزوات بعضهم لبعض (وكأننا لم نعرف فى تاريخنا ملوك الطوائف...). نشأ الإقطاع عن التقاء المجتمع الرومانى مع المجتمع الجرمانى (وهى ظروف تاريخية خاصة بأوربا الوسيطية).

أما مرحلة البرجوازية فهى، تاريخيا، مرحلة سادت طبقةٌ مجتمعية تضمّ الأشخاص الذين لا يحترفون المهن اليدوية ولهم وضع مادى ميسور (فى مقابل طبقة العمال وطبقة الفلاحين).

ولكى يتسنى وجود برجوازية عربية، على طراز البرجوازية الغربية، يشترط وجود اقتصاد نام ينتج عن أنشطة إنسان حر (بمفهوم الحرية فى الليبرالية).

فليس بخاف أن تلك الشروط غير متوفرة فى العالم العربى. وعلى العكس، إنها ليست، بالنسبة لشعوبنا، من الشروط بل من الغايات التى يراد تحقيقها. فمن المعلوم أن الاستعمار، قديمه وجديده، يعوق نشوء برجوازية قومية على الشكل الغربى، لأنها ستدخل فى مزاحمة برجوازيته (على أن هذا لا ينفى وجود أسر عربية برجوازية، وذهنيات برجوازية عربية). ومن الملاحظ أنه كثيرًا ما تتعاون البرجوازية القومية العربية الضعيفة مع البرجوازية الغربية القويّة، داخل العالم الثالث لتحالف المصالح. وبالإضافة إلى ذلك إن البرجوازية ترعرعت بالمغرب عندما ازدهرت المدن (على حساب البادية) وازدهرت المبادلات التجارية عن طريق البحار، البحر الشمالى، فالأبيض المتوسط (على حساب العرب)، ثم المحيط فى مرحلة تالية.

تلك معطيات تاريخية غير متوفرة لدى عرب اليوم.

وأخيرا، قامت البرجوازية الغربية على ثلاثة محاور: بدأت كفاحها، بصفتها طبقة، منذ القرن الثالث عشر، بمقاومة سلطة الكنيسة (كمنظمة تتمتع بسلطة مالية وروحية) وبالكفاح ضدّ جبروت النبلاء وبالتنظيم القروى.

هذه أيضًا أوضاع لا تشبه أوضاع العالم العربى، لا من قريب ولا من بعيد. فليس للإسلام (وهو دين أغلبية العرب) كنيسة ولا كهنوت، أى أن «رجال الدين[١٨] لم ينتظموا كطبقة، كوحدة لها مصالح مشتركة تسهم فى الأحداث» كما أن «النبلاء» مفهوم لم يُعرف فى المجتمع العربى الإسلامى. هناك أفراد وأسر تتمتع باحترام أو تخيف بـ «عصبية» (فى المعنى الخلدونى)، لكنها لا تكون «طبقة» لها مصالح وأنظمة للدفاع عنها. وأخيرًا، إن التنظيم القروى أخذ طريقه فى المجتمعات العربية، لكن من نوع يخالف النوع الذى عرفته البرجوازية الغربية عند نشأتها.

* * *

(١٨) لا يجيز الإسلام العبارة «رجال الدين». أما تنظيم هيئات دينية حسب ترتيب تصاعدى فلا يوجد إلّا عند الشيعة، منذ العصور المتأخرة.

يهتم إنسان اليوم (الملحد والمتدين، المتقدم والمتخلف، اليمينى كاليسارى) بالوسائل التى تقيه مخاوف الغد وقلق الحاضر. إنه يبحث عن طريق أمين يخرجه من الرغبة فى الهروب من الواقع أو التفجر فى العنف، لكن، ويا للأسف، لم يصل بعد إلى سيطرة مضبوطة على ما يخترع وما يكتشف، إذ لا يستطيع أن يحدّد حاجاته ويصنفها تصنيفًا يطابق معايير إنسانية حقًا، يرضى عنها العقل كما ترضى عنها المبادئ والأخلاقيات.

لم ينجح فى تحديد وتصنيف الحاجات لأنه يجهل الطريق إلى ذلك. فما يجب أن ترمى إليه الفكرلوجيات الثالثية المعاصرة على اختلافها، هو أن تُبلور النقصان وتعين على إيجاد حلول للحيرة الحالية. فإلى حدّ الآن، لم تصل أيّة محاولة إلى منهج يقيس نوعية الحياة ويخطط لتطويرها تطويرًا يشمل الماديات والمعنويات ويشمل الخاص والعام. نعم، سجلت بعض الدول نجاحًا فى منهجية التصميم والإحصاء وفى تنظيم العلاقات الإنسانية مع الآلة، وتنظيم الشغل. ولكن، بما أن الإنسان يختلف عن الحيوان والنبات والآلة، يتأزم حينما تمارس عليه برمجة، أى أن له أبعادًا يتجاوز بها كل برمجة مسبقة، ولا ينسجم كامل الانسجام مع الآلة. الإنسان، قبل كل شىء وجدان وغرائز ورغبات...، ولا تدوم أية رغبة لأنها فى سلسلة يزاحم بعضها البعض، فإن دامت، فلوقت قصير. كثافتها فى تغير مسترسل. وإذا تكرر إرضاؤها تحوّلت من رغبة إلى حاجة وتاركة المكان إلى رغبات أخرى. من هنا كانت حدّة تطور الفرد (سواء كان التطور تقدميًا أو رجعيًا) مرتبطة بكمية رغباته وكثافتها وإيقاع تغيرها.

الفصل الثانى

النفى من الداخل

١ - القومية أساس:

استغربنا نعت فكرلوجيا بـ «عربية»، إلّا أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد وجود «قومية». و «قومية عربية». فمن لا قوم له لن ينتسب إلى تراث وإلى إنسية، وبالتالى يحيا بلا جذور تاريخية مشتركة. فالقومية علاقات مجتمعية وصلات عاطفية:

«تنشأ من الاشتراك فى الوطن والجنس والنافع. وقد تنتهى بالتضامن والتعاون إلى الوحدة، كالقومية، العربية»(١).

قومية عربية:

عبارة محدثة تترجم آمالاً متفاوتة الوضوح لدى الجماهير العربية. إنها إحساس جماعى على مستوى الانفعالات العاطفية، شعورًا بارتباط عضوى، من الخليج إلى نواكشوط، إلّا أنه شعور غير مؤطّر وغير مبلور، يرتفع، عند المثقفين، من الغموض إلى شعور واع، ثم يصير «فكرة» يتمطط محتواها أو يتقلّص، حسب هوى الظروف السياسية وحسب درجات التحمس فى المؤتمرات العربية...

يسجل تاريخ الدول العربية المعاصرة، ويا للأسف، أن السنة نصفان، ستة أشهر للعناق، وستة للعراك... فهناك، بالخصوص عند أغلبية السياسيين وبعض المثقفين، عاطفة وسطى تتعامل مع القومية كما لو أنها تودّ إحياء العصبية القبلية. إن العصبية تنحلّ فى الحضر كما بيّنه ابن خلدون، إلّا أنها كما يلاحظ اليوم، تأخذ عند العرب أشكالاً مختلفةً لتعلب أدوارًا فى خدمة المصالح ولتؤجج العواطف الشوفينية بين شعوب العروبة.

غدت القومية العربية. بالرغم عن مظاهرها السابقة، منبعًا خصبًا لاتجاهات فكرية وسياسية جادّة وإن كان موقعها على مستوى آخر.

لكن، على عكس كل المستويات السابقة وبالرغم عن التعلق بالقومية، فإن الشباب العربى يعيش فراغًا. مجتمعه الموروث لم يعد مرضيًا، بل يضجّر وينمى التشاؤم. أما النموذج الغربى الذى يقترحه، علنيًا أو ضمنيًا، الفكرلوجيون الليبراليون، فيحمل طباقًا ينفيه من داخله. إن المجتمع

---

(١) هذا هو التعريف الذى جاء فى المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية)، بالقاهرة.

الغربي لم يعد النموذج والغاية لأنه يعاني أزمة القيم ولم يعد قادرًا على معوّقات حياة الملل والقرف.

* * *

فمن هي الجماعة الكفيلة بتوجيه الشباب العربي وهَدْيه؟

لقد تبكّم رجال الوعظ والإرشاد والعلماء التقليديون، فلا صوت لهم بين الشباب، وانطفأت حماسة السلفيين بعد أن زعزعت الاستعمار، وأغلق باب «الاجتهاد» من جديد ولم يعد لخطب الوعظ والإرشاد صدى لأنها لا تعرف كيف تصل إلى وعي الأجيال الصاعدة. وفي مقابل المصلحين الدينيين، وقد تضاءلت فعاليتهم، يصطف مثقفون متغربون لا يرون واقع شعوبهم إلا من خلال واقع الغرب والتوق إلى التغرب. من هنا يبقى الاستلاب لهم بالمرصاد كلما حاولوا تصوّرًا أو تنظيرًا. لقد تشبعوا بالثقافة الغربية وأعجبوا بها، «وحبُّك الشيء يعمي ويصم»، فلم ينجحوا في توظيفها، تنمية للثقافة القومية، إلّا نادرًا.

فماذا يمكن أن يجذب شبابنا في مجتمع متوتّر أبدًا، حائر بتكنلوجياته الثقيلة والخفيفة؟.

لقد أغرق مجتمع الاستهلاك القوم في العنديات دون أن يضخم كينونتهم فيعطي للوجود كثافة، وأن يثري نظريتهم عن الحياة والمصير بمعان جديدة. إن البرمجة تسيطر على كل أوجه الحياة، ولم يبق سبيل للعفوية والمبادرات الشخصية. تشيأ المحيط فتشيّأت معه الرغبات والميول. وكلما انغلق أفق المستقبل تقلّص منظار الرؤية الداخلية والخارجية.

إن الشباب الغربي يبحث، بلا جدوى، عن رسالة ليعطي للوجود معنى، بيد أن أوضاع الغرب الحالية لم تمكّنه إلا من تعويض عالم المثل والمبادرات بعالم الجنس، إذ «بالجنس يتحرر الفرد وتتحرر الجماعات»، وبات الجنس هو الاهتمام الأوّل، لدى بناة المستقبل: تحرر المرأة هو «حريتها» الجنسية، ومقاومة الاستلاب هو «إشباع الرغبات الجنسية»..

الحجج؟

منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة وآداب الغرب والبرامج المتلفزة، والمسرح والفيلم السينمائي، وصيحات المفكرين تتوالى منذرةً مفجعة.... إنه منظار لا يبعث على التفاؤل بالمستقبل، ويعوق الغرب عن خلق وسائل بناء مستقبل جديد.

٢ - الليبرالية و «سلفيتها»:

ذاك هو الوضع الغربي الحالي الذي يعمل فكرلوجيون عرب على أن يستوحوا منه نموذجًا أوحد لا مفرّ من الاقتداء به والتجند الكلي لتحقيقه الكلي، على حساب كل ما عداه. إنه وضع شائك، محير:

«علمت أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي

أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»[٢].

إنه مجرد تساؤل، بيد أنه دليل على حيرة، وعلى شبه اختيار مسبق. فإذا اضطر المثقفون العرب أن يعيشوا مرحلة الليبرالية، قبل أن يستوعبوا مكتسباتها، بات من الضرورى أن يعيشوا تاريخ اليابان فى أواخر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين قبل أن يستفيدوا من التجربة اليابانية ومن مكتسباتها... وكذلك بالنسبة للتجربة الذرائعية بأمريكا، والماركسية السوفياتية، بروسيا... معنى ذلك أن على العرب أن يعيشوا ماضى أغلبية الدول المتقدمة وأن يستنسخوا تجاربها جميعًا، إن كانوا يطمحون إلى استيعاب مكتسبات القرن العشرين!... فهل الزمان يسمح بمثل تلك الإعادة؟ إن تحقيق ذاك المقصد ليس هيِّنًا. فنحن مطالبون بأن نبدأ دولة (على شكل الدولة فى الغرب، طبق الأصل)، ونبدأ التاريخ من حيث انتهى الغرب منذ أزمان، فلنفرض، جدلاً، أن العرب سيصلون إلى مرحلة البرجوازية، فعند الوصول، سيكون الغربيون قد طَوَوْا عصورًا أخرى، واتسعت الرقعة وتضاعفت المسافة التى تفصلنا عنهم.

فماذا يمكننا فعله لمواجهة الوضع الجديد؟

يقوم تساؤل العروى السابق على مصادرتين ضمنيتين:

الأولى: ينبغى على الفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية، والذرائعية والماركسية، والماوية....

الثانية: يفرض ذلك الاستيعاب أن يعيش الفكر العربى مراحل سلوكية متناقضة، فى نفس الآن، وأن تتواجد لديه ذهنيات مختلفة. إن هذا لهو المحال المبين!

من البديهى، طبقًا للخطاطة العروية السابقة، أن العرب سيبقون دائمًا يلهثون وراء غرب يتغير ويتطور، منبهرين به، قابعين قانعين.

أيراد بهم، أن يكونوا توكلين / اتكاليين قدريين، مفوضين الأمر إلى الغرب وبركاته؟..

إن للتاريخ المعاصر أمثلةً حيّةً تخطئ النظرية التى تجعل ضروريا المرور بمرحلة ليبرالية: اليابان، والصين، وكوريا الشمالية. ويشهد التاريخ، أيضًا:

- أن فى الليبرالية مراحل لا مرحلة واحدة،
- وبالنسبة لبعض دول الغرب فحسب،
- ولم تنل فى كل الدول، النجاح المؤمَّل،
- ولم تنل إلاَّ نجاحًا نسبيًّا،
- زيادة على ذلك، فإن الغرب كان، تاريخيًّا، مثالاً لذاته، فى ليبراليته وفى معاداته لليبرالية.

ربما كانت تلك هى العوامل الأساسية التى دفعت باليابان والصين وغيرهما، للاحتياط من السير على النمط الليبرالى الكلى، فوقاهم رفضهم شر الاغتراب، فضلاً عن أن اليابان توصّلت إلى نتائج

(٢) عبد الله العروى، العرب والفكر التاريخى، ص ٧ بيروت، دار الحقيقة.

اقتصادية ليبرالية بطرق لا - ليبرالية، ودون مرور بمراحل الاغتراب.

وجّه ملك المغرب الحسن الأوّل بعثات إلى أوربا شعورًا منه بضرورة تطوير البلاد بالمعارف والتقنيات الحديثة، لكن، بعد عودة الطلبة إلى وطنهم، حوربوا من لدن التقليديين الجامدين، خوفًا على «الأصالة والتراث»، فنتج عن تلك المواقف نمو فى التخلف، وتدهور أكثر للأصالة والتراث!.. وتوجهت إلى أوربا بعثات مصرية، فاستفادت وأفادت، لكن جلّ أفرادها تطرفوا وضحّوا بالأصالة من أجل المعاصرة فجهضت التجربة إلى حد كبير أما البعثات اليبانية، وهى معاصرة للبعثات المغربية، والمصرية، فقد استطاعت أن تنجح فى تحقيق المقاصد المتوخّاة من رحلاتها؛ إذ حافظت على ذاتيتها التاريخية وهضمت المعاصرة هضمًا استساغته الذهنية والأصالة اليابانيتان. بذلك الانسجام، تطورت اليابان وأطاحت بالتخلف فبرزت على المسرح العالمى كدولة صناعية طلائعية تزاحم، فى كل الميادين وبتفوق، الدول المصنّعة الغربية الكبرى. بل إنها تغزو بنجاح باهر الأسواق العالمية وتحظى بتقدير عام. هكذا إن اليابانى لا يعانى استلابًا فى لغته وثقافته. لقد بقى يابانيا أصيلا محافظا على تراثه وخاصياته، وبرزَ فى دور القدوة والقيادة، لمجموع القارات بما فيها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى وأوربا!...

ربح اليابانيون الرهان، وأبهروا أكثر مما انبهروا، وها هم لا يشعرون بمركب نقصان ولا باغتراب فى الحضارة المعاصرة، ولا بغربة فى ثقافتهم القومية، إن الاغتراب، كما يعرفه محمد عابد الجابرى، هو الدعوة إلى:

«تأسيس الحاضر والمستقبل على حاضر الغرب الأوربى، أى على الليبرالية الغربية وامتداداتها العلموية التقنوية، أو الماركسية اللينينية مفهومة كعقيدة جاهزة تعلو على الزمان والمكان على التاريخ ومن يصنعون التاريخ»[٣].

يمكن القول، إذن أن الاغتراب أو التغرّب، استلاب كامل شامل؛ لأنه يمتدّ إلى الذهن والشخصية، كما يمتد إلى المحيط الاقتصادى والسياسى.

بعد أن تعجّب العروى من كون العالم العربى يريد أن يستوعب مكتسبات الليبرالية دون أن يعيش مرحلة ليبرالية، يطرح سؤالاً أساسيًا آخر:

«ما نتيجة بحث المثقف العربى عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالى ضيقًا، ناقصاً، متعثّرًا؟»[٤].

إن ما يسميه العروى سؤالا هو، فى الواقع، سؤالان:

- يتعلق الأوّل ببحث المثقف العربى عن «الإنسان الكامل». والجواب عنه هو أن المثقف العربى، ككل البشر، يريد تحقيق مثل أعلى. برغم أن الكمال لا يتحقق فى هذا العالم. إننا تندفع

(٣) محمد عابد الجابرى، المحرر الثقافى ١٩٧٨/٥/٧: الدار البيضاء.

(٤) العرب والفكر التاريخى، ص ١٠.

طبيعيًا إلى البحث عن الكمال بتوق غريزى (ولْنحِل على فلسفة ديكارت فيما يخص النزوع البشرى نحو الكمال).

– أما السؤال الثانى فهو: لماذا يعتبر المثقف العربى التراث الليبرالى «ضيّقًا وناقصًا ومتعثّرًا»؟ الجواب أن الواقع أظهر صحة ذلك، باعتراف الليبراليين أنفسهم. يصرح (فوركاد) أن الغرب:

«على وعى بالخطر المعنوى الذى يهدّده».

ثم يضيف أن:

«تقدم المعارف العلمية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبها تضعضع وتفاهة القيم الأخلاقية»(٥).

فكيف لا يتبين للمثقف العربى تصوّر حقيقى للتراث الليبرالى بأخطاره ومساويه، لا بمزاياه فحسب؟.

إن الغربيين يعون تلك الأخطار وتلك المساوئ ويبحثون عن بدائل، أما نحن فنتبنّى النسق الكبير الليبرالى دون فحص ودون نقد...

لقد حققت اليابان مشاريعها الليبرالية، بنجاح كامل، دون أن تتخذ طرقًا حلزونية يرتئيها للعرب بعض فكرلوجييهم، واستفادت من تقنيات الغرب وتنظيماته. مع ذلك، ومن أجل ذلك، إن اليابانيين لم يضحوا بتاريخهم وبأصالتهم المخصصة لِشخصيّتهم.

وعلى العكس، إن تجربة تركيا كما أرادها أتاتورك، لم تنجح، لا فى الحفاظ على تركيّتها الأصلية، ولا فى التغرّب، وإنما جنت الغربة تاريخيًّا، والتبعيّة اقتصاديًّا، والتخلّف حضاريًّا.

تعطى تركيا الكمالية صورة على تصدّع هوية شعب كامل؛ إذا لم تأخذ عن أوربا إلّا «البدلة» وعوائد سطحية أخرى، وأبجدية لاتينية نتج عنها انفصال عن الإرث العثمانى. لكن سرعان ما تدهورت تركيا الكمالية ثقافيًا ومعنويًّا، وبالتالى مجتمعيًّا واقتصاديًّا، فباتت أقل من مشروعها فانقلبت مطامحها خيبة مريرة. ومرت السنون، فتفجّر التيّار الإسلامى المكظوم ودخل فى صراع مع مخلّفات الكمالية. واليوم إن الإسلام يكتسح الساحة من جديد، وبعنف، ذلك أن ما تعمّق فى الوجدان لا يمحى بقرارات حكومية، ولا بتدابير عسكرية، أو بأية فكرلوجيا مصطنعة. إنّه من الكيان الشخصى، أى من التاريخ، والتاريخ ممارسات للواقع فى الواقع.

٣ – «سلفية» الليبرالية!

من حق أى باحث أن يختار الليبرالية ويدافع عنها ويبقى له هذا الحق حتى لمّا يعب على أوربا نفسها ابتعادها:

«تنظيميًّا عن لبّ المذهب الأصلى، وفكريًّا فى ثورة ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمع فى

---

(٥) أنظر كذلك: J. Fourcade, Le Monde (17/6/1980).

B. Brizay, Le Patronat americain ou la mart du liberalisme, Paris, P.u. F,1979

أوربا إلا نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية»[٦].

هذه مطالبة بالعودة إلى الأصول، إلى «سلفيّة» الليبرالية. إنه إلحاح ينمّ عن قلق وحيرة العروى أمام نكسات الليبرالية وقد قادت الإنسانية إلى الباب المسدود. إذن، من المدهش أن يُدفع بالمجتمعات العربية إلى البحث، دون جدوى عن الليبرالية. فى صفاتها الأصيل.

يعترف صاحبنا بأن تلك المجتمعات قد طبقت الليبرالية وعرفتها ولكن: «بشكلها المحدود الموقع الخانع [...] إلّا أن الليبرالية تجسّدت فيها فعلاً وأصبحت منطقها الداخلى»[٧].

كيف سيختار الثالثيون بين الأصل والفرع، بين الليبرالية الأصلية، الليبرالية السلفية، والليبرالية «المقوقعة» و «الخانعة»؟.

لماذا يفرض عليهم أن يجعلوا من هذه أو من تلك منطقهم الداخلى؟

نعم، عندما يرفضون الليبرالية بكل أشكالها يرفضون ما ليس لهم، ويعتقدون أنه لغيرهم. فلماذا يأخذ عليه العروى استخفافهم بالتراث الليبرالى وهم لم يستوعبوه بعد؟ فى نفس الحين، لا يستغرب العروى أن يستهزئ، آخرون بأصالتنا التى استوعبناها (بكيفيات مختلفة، أحيانا بعمق، وأخرى سطحيًا).

ولماذا يتعب العروى من بقاء المجال، فى حياتنا العامة «مفتوحًا للفكر التقليدى»، مع أنه «متخلف فى الوقت حتى عن الفكر الليبرالى ذاته»؟ (ص ١٥).

يظهر أن فى هذا الدفاع عن الليبرالية، عن سلفية الليبرالية، تناقضًا مع فرضيّات العروى الماركسية (ولو كانت ماركسيته خاصة...).

مهما يكن من أمر، فإن المشروع الليبرالى كان، فى بدايته، مشروعًا ثوريًّا. والمشاريع لا تتحقق إلّا على واقع تاريخى وبذهنيات أقوام مهيّئين لتحمّلها. فسيرورة الظاهرات الثورية سيرورة مرتبطة بأوضاع مجتمعية إذ كل ثورة تنبع من أرضية خاصة ومعيشة. إن المحتوى الذهنى والسيكولوجى هو ما يميز بين الثورات. بيد أن كل ثورة مهما كان نوعها وجرمها، تميل إلى اللّا منتهى مع حنين إلى مثالية وتعال، معتقِدة أن لها رسالة تتجاوز الظروف والأوضاع الحالية. إنها تقاوم الماضى والحاضر معًا وتغالى فى تقييم رسالتها حتى يخرجها الغلوّ عن الممكن ويقربها من عالم الآمال الطوباوية. فيسيطر الخيال على الجامعات كما يسيطر على الأفراد؛ لذلك يمكن أن نؤكد مع نابليون أن «المأساة هى السياسة» لأنها قد تغتر بالتخيّل فتجهل حدود الممكن، وتظهر عجز العقل. ومن عجيب مظاهر مأساة الثورة الفرنسية أنها أفرزت الإمبراطور نابليون نفسه..

وبعد مرحلة الحماسة، تدخل الثورة قالب الرتابة اليومية، بعاداتها وأعرافها فتبرز حدود الممكن مجلجلة، ويتسرب الشك إلى المشروع.

---

(٦) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

(٧) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

نعم، حققت الليبرالية ما كان ممكنًا، وهاهى أمام الباب الموصود. لم تعد لها أعصاب ثورية؛ فغالبًا ما يأتى بعد لينين المنظِّر المتحمس الديكتاتور ستالين. إن الديكتاتورية والطوباوية يدخلان، بصفة أو بأخرى، فى كل مشروع من أجل مجتمع أفضل. فالعقل مجرد قوّة استدلالية، وليس فى وسعه أن يوقف الأمل ولا الرغبات، الممكن منها والمستحيل، المَرِّد والهادئ، كما لا يستطيع أن يعصم المشروع عن الفشل.

٤ - الليبرالية طريق يوصل أو لا يوصل:

مَنْ / ما يضمن للثالثيين نجاح الليبرالية، لو نُقِلت إليهم بحذافيرها، خصوصًا والغرب نفسه يئنّ من تناقضاتها فى الوقت الحاضر؟

إن للشعوب الحق فى مقاومة كل المشاريع التى وصلت سن اليأس لِتبحث عمّا يغذّى الآمال والإيمان بالتقدم والسعادة؛ لأن فى ذلك محرضًا على العمل والتضحية. فالليبرالية لم تعد تحمل مغريات للفكر والتخيل، ولا لمعدة الثالثيين (فالجائعون يسمعون بمعدتهم).

لم يعد الاعتقاد بالتقدم التاريخى الذى ساد القرون الأخيرة، بالغرب، مقبولاً من لدن الأجيال الغربية الحالية. فالتشاؤم واليأس هما السائدان، والشهادات على ذلك كثيرة ومعروفة. يمكن أن نحيل على كتاب لـ (ج. تيبو) «فرنسا المستعمَرَ» (بفتح الميم)[٨]. يتحدث المؤلف عن فرنسا التى أصبحت بلا شخصية، أو بشخصية أفرغت من هويتها بعد أن «تأَمْرَكَت» ثقافيًا، ثم أصبحت مستعمرة خاضعة خانعة للولايات المتحدة. فمخيلة الفرنسيين تخضع لتأثيرات هوليود، ولذهنية «مفاتيح المستقبل» أى للحساب الإلكترونى. أما الأبحاث العلمية الفرنسية فيقتنيها الدولار الأمريكى الذى سيطر أيضًا على ثروات فرنسا عن طريق الشركات المتعدّدة الجنسية. وفى الخاتمة، يوجّه المؤلف نداءً لدول أوربا يحُضّهم على مقاومة خيوط العنكبوت التى تحيطها بهم الولايات المتحدة، أكثر فأكثر. إنها دعوة إلى الأصالة ضدّ الضياع فى التأمرك.

* * *

تخلّى الاعتقاد بالتقدم الشامل عن مكانه لفائدة نظريتين إحداهما علمية متشائمة وأخرى تؤمن بتأثير الماضى وفعالية الحاضر فى بناء المستقبل. ربما يكون فى هذه الأخيرة بديل عن الحواجز بين مختلف أوجه الحياة المجتمعية والحياة الطبيعية. فمن المنظار الإنسانى، يتأكد أن العالم يسير فى تيه، والأنظمة الحالية كلها تنذر بالدمار، وقليل هم الذين ينظرون بجدية إلى مأساة اليوم فى شمولها وعمقها. بدأ السير بلا أضواء منذ ١٩١٤، وتكثفت الظلمة فى حرب ١٩٣٩. ومن ذلك الإبان، والناس يَحْبُون فرارًا من «هوريشيمات» أخرى متوقعة، نحو المجهول. فلا الليبرالية، ولا الماركسية، ولا أية منظومة وجَدَت، حتى الآن، طرقًا للنجاة. لقد فرقعت الصناعة الثقيلة بنيات المجتمعات القديمة، ولم تمكّن الإنسانية من معطيات لقيام بنيات أفضل. أضاع الغرب، كما أضاع

(٨) Jacques Thibeau, La France colonisée, Paris, Flamarion, 1980.

الشرق، ما كان يؤسّس الانسجام المجتمعي (الأسرة، والتعاونيات الحرفية...) ففقدا معه التفتح الشخصي والجماعي، وباتت أنماط الحياة تسير على إيقاع التقنيات والتصنيع المتنامي. طغت الفردية والفردانية بين الأفراد وبين الشعوب[٩]. كما طغى عدم التفاهم بين الجميع. لم يعد الفرد قادرًا على التكيف مع الزمان والمكان؛ لأن الزمان والمكان يفرّان، يوميًّا من قبضته فيشعر، أكثر فأكثر، أن أبعاده التأطيرية الطبيعية تنكسر. فلا زمان للحياة كما يودها، ولا فضاء حيويًّا كافيًا؛ أما الحاجات فتنمو بلا طعم..

نعم،إن الليبرالية تجسدت فى المجتمعات الغربية وأصبحت منطقها الداخلى.فهى إذن منظار من خلاله تتكوّن رؤية الغرب عن الحياة والموت والطبيعة والعلاقات المجتمعية. فنظرة العربى إلى الموت مثلاً تؤثر فى علاقته بالأموات، وهذه تعكس (فهمًا وتفاعلاً) النظرة التى يُكونها عن الحياة والأحياء. إنها رؤية لم تنبثق عن ليبرالية أصبحت «منطقه الداخلى» بل من المسيحية أو الإسلام اللذين كيفاه داخليًّا وخارجيًّا.

ذاك واقع الغربيين، وهذا واقع العرب.

واقع الغربيين يجعلهم ينتمون ثقافيًّا إلى الإغريق والرومان، ودينيًّا إلى المسيحية، أما العرب فينتمون إلى ثقافة عربية إسلامية تقوم على إنسية مغايرة، وعلى لغة من سلالة ليست هى سلالة لغات الغرب. فالمسيحية وإن كانت من منبع مشرقى، قد تأقلمت فى الغرب إلى حدٍّ جعلها غريبة بالنسبة للأقلية العربية النصرانية التى عملت وتعمل، منذ البداية على أن تحتفظ بمسيحيتها المشرقية.

* * *

كثيرًا ما نصح طه حسين العرب أن يكونوا أقوياء، وأكد لهم (قبل المنظِّرين الجدد) أن الطريق الوحيد هو الاقتداء بالغرب، لأن الغرب متقدّم، حضاريًّا. وبما أن الحضارة الغربية الحديثة متأثرة باليونان (وهم قادة الفكر)، لابدّ للعرب أن يتبنّوا الفكر اليونانى، أى أن يبدءوا من حيث بدأ الغرب.

تفترض نظرية طه حسين عالمية التفكير الغربى، وبالتالى عالمية ركيزته الأساسية التى هى الفكر الإغريقى القديم. وفى هذا الافتراض تغافل عن خلفيات تاريخية للتفكير الإغريقى.

كان الإغريق من فظاعة الطبع وفقدان الحنان نسيجًا وحدهم، يخضعون للغرائز بكيفية تسدّ الطرق أمام تدخّل العقل والعواطف النبيلة[١٠]. ولم يكن الرومان أقلّ فظاعة منهم. لقد قضوا على أمم بكاملها (إبادات جماعية)، وليس (نيرون) بالمثل الوحيد من سفّاحيهم.

---

(٩) فردانية .(E.) Individualism, (f.) individualisme
اتجاه يجعل من الفرد أساس الواقع والقيم، وبانتشاره، تتقوّى الأنانية لدى الفرد، والشوفينية عند الشعوب.

(١٠) انظر: Charles Andler, Les précurseurs de Nietzshe, Paris, Ed. Bossan, 1920

وعلى العكس، تقوم الإنسية العربية الإسلامية والعربية المسيحية على قيم نوعية تخالف نوعية قيم اليونان والروم.

اختلاف آخر: الإنسية العربية الإسلامية لا تفرّق بين عالم الفكر وعالم القيم، بين الوجدان والوعى، كما أنها لا تفرق بين الوعى السيكولوجى والضمير الأخلاقى، بين الكينونة وبين الفعل. والأفعال مشروطة بنيّاتها، عند التقييم. لذلك، لا تنسجم الجماهير العربية والإسلامية مع الفكر اليونانى والفكر الرومانى لأنهما منفصلان عن عالم القيم، ويعتمدان كثيرًا على ثنائيات ألصقت بالواقع: روح - جسد، فكر - مادة، منتهى - لا منتهى... إنها ثنائيات تجعل الواقع منغلقًا داخل مفاهيم. وبالإضافة إلى ذلك، أن قاعدة النظرة الإغريقية عن العالم والإنسان والمصير تقوم على فلسفة الكائن، فى حين أن النظرة الإسلامية العربية تقوم على فلسفة الفعل.

يظهر مما سبق، أن بنيات الذهن الغربى (من حيث تأثير الفكر الإغريقى والأعراف الرومانية) مخالفة لبنيات الذهن العربى (تأثير الإسلام، والمناخ الإبراهيمى على العموم). لذلك، أن الواقع، كما يحياه العرب المسيحيون والعرب المسلمون لن يتغرّب إلاّ بتعنّت وتحت تأثيرات خارجية. لكن اختلاف الذهنيات لا يعنى الانغلاق والقطيعة؛ إن الاقتباس يعادى الإنسلاخ عن الشخصية الخاصة وعن الذاكرة التاريخية. إن الائتناس بتجارب الآخرين، واقتباس مناهج ناجحة لضرورة حضارية. فتكامل التنظيمات الاقتصادية والسياسية لا ينجح إذا هو لم يمتزج بالبنيات الخاصة وبالرؤيا الشاملة عن الحياة. وتنضج الحياة بقدر ما تكون المواقف أكثر التزامًا بالواقع وبالقيم.

* * *

طبعًا، تغيرت الذهنية العربية الإسلامية إلى حدٍّ ما، منذ أن اصطدمت بالذهنية الغربية وبالتقنيات المعاصرة، خصوصًا ذهنية المثقفين، فعوضًا من التكيّف مع الأوضاع الجديدة، حصل تحوّل مفاجئ واستلاب. إلاّ أن وعى الأخطار الناجمة عن هذا النوع من التغير جعل مقاومة الاغتراب الكامل تحتدّ، يوميًّا، اقتناعًا بأن التغرب الكامل مدعاة للانسلاخ عن كل ما جعل من العربى ما هو. إنها لمخاطرة كبيرة أن تصبح الشعوب شيئًا غير ما هى أصلاً.

تمرّ الشعوب، كالشباب، بمراهقة، وتعيش بقوّة لحظات الحاضر. همُّها الأوّل: المستقبل، أى ما لم يأت بعد، فترة لاحقة. أما الماضى فقد مرّ ولمّا ينته، ولن ينتهى. بيد أنه ليس حاضرًا. والحاضر المعيش هو نفسه بلا كثافة، وكثيرًا ما يكون حاضر أوهام غير واعية تجعل الشباب ضائعًا فى حضور تحاصره الشعارات؛ لذلك يتعامل الشباب مع الماضى من بعيد، ويغامرون فيما يجرى:

«ما مضى فات، والمؤمّل غيب ولك الساعة التى أنت فيها»

تبلغ الأمم سنّ الرشد عندما تتجاوز سنّ المراهقة دون أن ينفلت منها الماضى والأصالة، أى بعد أن تكتنز تجاربها وعبرها وتستلهم منها ما يميزها ويقويها. والأصالة ليست اجترارًا لما مضى، بل ما يمكّن الإنسان (الكائن التاريخى) من أن يتساءل عن كينونته وعن كينونة المعانى والرموز

والإشارات التى يبنى عليها محيطه الحياتى، فردًا وجماعات، وتخوّل الأصالة الكائنَ البشرى الواعى القدرة على التساؤل عن كينونة اللامعنى، وعن كينونة الخرافات والأساطير، كما تجعله يتساءل عن الإنسان سائلاً ومسؤولاً، وعن الإنسان – السؤال.

* * *

هذا الكائن السائل والمسؤول والسؤال قوّام طبيعيًا، على الحياة يعمل على الحفاظ عليها وتنمية وجوده، فتتراكم لديه التجارب وهو يحاول التكيّف مع الظروف فى تغيّرها الدائم؛ لذلك لا يمكن أن تقدم له تجربة غربية أو شرقية وحيدة ليستقر عليها استقرارًا أعمى، ولتكن ليبرالية أو اشتراكية. التجارب تتوالى، ما بين ناجحة وفاشلة. فلا يوجد يقين رياضى فى شؤون الإنسان والمجتمع. الكون كله أسرار، والإنسان نقطة التقاء أكثرية تلك الأسرار، فإما فروض محتملة يساندها الواقع، وإما وثوقيّة يأباها العقل السليم. فكثيرًا ما نغرق فى اقتناعات تجريدية أخلاقية أو فكرولوجية. يقنعنا بعض الفكرولوچيين بوجهة نظرهم، مقيمين برهنتهم على أمثلة من تاريخ مجتمعات أجنبية تخالف تمامًا مكوّنات مجتمعاتنا. إن الاقتباس والاستيحاء ضرورة مسلّم بها، لكن القِرديّة وخيمة أبدًا.

* * *

٥ – والآن، ما الليبرالية فى علاقاتها بالعالم الثالث؟

هل للثالثين مصلحة فى اتخاذها نظامًا نموذجيًا، اقتصاديًا وفكريًا وأخلاقيًا؟

حسب إحصائيات حديثة، إن الولايات المتحدة لا تمثل إلاّ ٧٪ من سكان العالم، ومع ذلك استهلكت، فى الفترة ١٩٦٠ – ١٩٦٩، من المواد أكثر مما استهلكه مجموع شعوب القارات الخمس! تبذير فى الولايات المتحدة (حتى بأوروبا، وإن كان بدرجة أقل)، ومَجاعات فى العالم الثالث... ورنّات «الدفاع عن حقوق الإنسان» تعمّ الآفاق الدولية!

لا أمل حاليًا، فى أن تتحسن مواقف الدول المصنّعة من متطلبات وحاجات الثالثين، عدا فى ما إذا رجعت تلك الدول إلى أخلاقياتها السالفة. إذ ذاك سيحصل تحوّل «كوبرنيكى» داخل القلوب وفى الذهنيات، فيبدأ التضامن العالمى من أجل مقاومة التخلّف والسنوات العجاف، إذ ذاك ستنمحى أكثرية آلام الملايين من شهداء المجاعات ومختلف أنواع الأمراض المعدية، وقساوة الأمية، وإذ ذاك يُلجَم التبذير.

* * *

ومع ذلك، فإن مواقف الدول المصنّعة الكبرى من حاجات ومطالب العالم الثالث، فى حوار شمال جنوب تتميّز دائمًا بالرفض مع تضامن جماعى للحفاظ على التبذير، والثالثيون يئنون أمام الملايين من شهداء المجاعات، فى السنوات العجاف.

وعندما بدأت الدول الثالثية المنتجة للنفط تؤمّم إنتاجها وتحدّد الأثمان بمحض إرادتها، كما يفرضه منطق المصالح، قامت قيامة أكبر الدول فى العالم تمانع باسم الحقوق المكتسبة (أى باسم

الغنى والقوّة فى مقابل الفقر اللاذع وضعف شوكة الدفاع عن النفس والوطن).

ومع كل ذلك، لم تسلم الليبرالية من الزلازل. إنها تواجه فى الوقت الحاضر، أزمات وأخطارًا، ولا تدرى كيف تتجنبها.

من طبيعة الرأسمالية أنها لا تعيش ولا تنتعش إلّا بالنموّ، نمو التكديس والتراكم. معياره: المردودية. فالثالثيون فى حسبان الغرب، هم ذاتهم لا يلفتون الاهتمام إلّا من منظار المردودية. كميات المواد الخام فى بلدانهم، واليد العاملة الرخيصة التى يسخّرها الاقتصاد الغربى. بيد أن النمو الطبيعى والضرورى لحياة الرأسمالية لا يمكنه أن يتعدّى عتبةً ما، وإلّا اصطدم. وإن الصدمة لعنيفة لا مردّ لها، والعتبة لصامدة فلا مخرج للرأسمالية إلّا أن تعيد النظر فى كيانها ومراميها، وتبحث عن بنيات وقيم جديدة. إن التغير الاقتصادى لا يوازى الصيرورة التاريخية، لأنه محدود النفس، فى حين أن الصيرورة، سير بلا توقف.

* * *

على رأس الغلطات النظرية التى ارتكبتها الليبرالية، أنها افترضت توازيًا بين نموّ الرأسمالية وبين صيرورة التاريخ العام.

أما الغلطة الثانية فسيكلوجية وتاريخية. آمن الليبراليون بأن الإمبراطوريات خالدة، ولن تعوزها الطاقة والمواد الخام. فلمّا فوجئوا بالمصير الجديد، مصيرِ عصر ما بعد الاستعمار، وتكونت كتل تمارى فى سيطرتهم على الشعوب الضعيفة، ولم يجدوا حلًا لأزمات الطاقة والبطالة اعترتهم فاجعة. وتضعضعت الموازين التجارية وعمّت صراعات مجتمعية بعنف وتمرّد، فأصاب الغربيين عصابٌ جماعى.

ومن جهة أخرى، قد يؤخذ على الليبرالية من وجهة نظر أخلاقية، خطيئة لا تغتفر: لقد احتكرت العلم والإعلام والتكنولوجيا، أى أنها هيمنت على إنتاج الفكر الإنسانى، وأعدمت فيه شموليته، كما هيمنت على خيرات الأراضى. فـ ٩٠٪ من العلماء والتقنيين يشتغلون فى الدول الغربية التى تحتكر خبراتهم ولا تتورع عن إغراء الأطر الثالثية (هجرة الأدمغة).

هكذا وقعت الليبرالية فى سلسلة أخطاء تراكمت بحكم عماها العصابى. فإذا حكّمنا وجهة النظر الأخلاقية، لاحظنا حيفًا جائرًا فى تصرفات الاحتكاريين. لقد اقترنت هيمنتهم على ثروات الأرض بإجهاض ما ينبغى أن يتّسم به الفكر الإنسانى من شمولية، وأضحى هذا الفكر، تحت ضغط عُصابهم، ذا خاصيات ارتكازية تشبه ما تحيل إليه السيكولوجيا المرضية من لحظات «الأزمة» فى نمو الكائن البشرى. ومن مظاهر الفكر الاحتكارى للعلم، الضغوط على دول صغرى لتتخلّى عن الأبحاث الإلكترونية والنووية، وما شابه ذلك.. لقد تسلط الاحتكار حتى على التقدم وحركات الفكر البشرى.

إجرام آخر (مشترك بين الليبرالية والاشتراكية). إجبار كثير من المثقفين والعلماء على العمل

لفائدة المصالح الحربية، على حساب بؤس الثالثين، وحتى على حساب فقراء غربيين، من عاطلين وعجزة ومعوقين.

صحيح أن الليبراليين أظهروا «حسن الإرادة» فأسهموا فى تصنيع بلدان العالم الثالث. لكن، أى نوع هو من التصّنيع؟

إنه تصنيع ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب.. لقد احتفظ الغرب بالصناعات الأكثر فائدة، وترك للآخرين الصناعة المتخلفة، ذات الأفق الضيق والتلوث القوى. هكذا يجعلون من عالم البؤس مزبلةً عالمية. إنها خطيئة أخلاقية أخرى مّما يرتكبه الغرب.

ضدّ تلك الأوضاع التى تخلقها علاقات الأقوياء بالضعفاء، يصيح اليوم العديد من مفكرى الغرب وعلمائه، المؤمنون منهم وغير المؤمنين، بأن المجتمع الصناعى الليبرالى فى أشدّ الحاجة إلى إنقاذ ومراجعة جذرية. فالعلم والإعلام والتكنولوجيا إرث إنسانى، ومن احتكره عُدَّ عدوًّا للإنسانية. ويضيف بعض ساسة الغرب ومفكريه أن الإعلام والتكنولوجيا والعلم ليست محايدة، بل تدخل فى نسق مدبَّر لاستغلالها، اقتصاديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا، ولو فى غيبة عن الأخلاق.

إن الحلّ الكفيل بإنقاذ الإنسانية جمعاء هو التعاون العالمى الذى يرفضه الغرب الليبرالى رفضًا متعاليًا، كما يرفضه الشرق الاشتراكى رفضًا استراتيجيًّا. يجب إنقاذ الغرب والشرق من سلمهم المسلّح ليتحرّر معهما العالم أجمع. فإما هذا الإنقاذ، وإمّا طوفان عارم[١١].

٦ – لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية؟

أولًا: لأن مصير النسق الليبرالى غدا مصير إنسانية هذا العصر. فإن استقام ذلك النسق على الطريقة المثلى، نجا ونجت معه البشرية، وإن هو ثابر على التبذير والاحتكار، وعلى التسلّح والتسليح، كانت الهاوية له ولمجموع الناس. وما أدراكم ما الهاوية؟ طوفان عارم يشمل كل أثلاث العالم، ولا عاصم منه، للغرب ولا للشرق ولا للعالم الثالث. إن السبيل الوحيد للإنقاذ هو تحالف عالمى، بإخلاص، وقبل أن يفوت الأوان.

ثانيًا: لأن اقتصاد الثالثين وسياستهم الداخلية والخارجية تتبعان مباشرة أو غير مباشرة، ما تقتضيه مصالح الليبرالية العالمية.

ثالثًا: لأن كتّابًا عربًا يلحّون على أن تحذو شعوبهم حذو الليبراليين، فى كل الأحوال وكيفما كانت الحالات، فى حين أن الغرب يسير بسرعة متنامية والعالم الثالث ما زال يتدرب على الحبْو. فلا قدرة للثالثين على أن يكونوا أكثر من عجلة خامسة للمركب.. إنه وضع يائس أفضل منه المشى على الأقدام، والسائر يعرف أنها قدماه اللتان تسيران، ويعرف إلى أين يسير. أما التبعية العمياء فتتجه به اتجاه مصير بلا مستقبل.. إبهام فى المفاهيم، وإبهام فى الطرق، وثالث فى الغاية والهدف!

---

(١١) انظر كتابنا ١٩٨٠ Le Monde de demain (le Tiers – Monde accuse) Lanada – Maroc.

لا يهاجم هذا العرض أيّ مذهب فى أى ميدان، وإنما يسجل ماهو مشاهد. فالنقد الذى يوجّهه العرب، والثالثيون على العموم، لليبرالية هو فى الحقيقة نقد ذاتى يفرضه البحث عن وعى الذات/الذوات فى واقعها الحقيقى وهى تعانيه لتصل إلى التغلّب على مصيرها الحق.

٧ - مسئولية المثقفين:

قد أصيبت أكثرية المثقفين العرب بانبهار أمام التكنولوچيا الغربية وتقدم العلوم الطبيعية، فانساقوا إلى تقدير فائق لتراث الغرب ولتصوراته الكونية والأخلاقية، قديمها وحديثها، إنهم يتبنّون تبعيّة الغرب عن اختيار وبافتخار، على اعتبار أن الغرب هو منشئ «الحضارة». لذلك لا يمكن أن يكون ماضيه ونظرياته إلاّ النموذج الأوّل، والحلّ الحاسم. فعلينا لنتحضّر ونتغلّب على التخلف أن نتغرب كليًّا.

يتناسى أولئك الفكرولوچيون العرب أن الاغتراب = (الاندماج الكلّى فى الغرب) انفصال عن أهلهم فى أوطانهم، فيمسى شأنهم شأن الغراب الذى أراد تقليد الحجلة.

أغرب ما فى التغريب والتغرّب وما يتبعهما من اغتراب وغربة، هو أن المنظّرين المتغربين يتهمون بـ «الرجعية» كل من ينادى بتنقية التراث القومى وغربلته لتوظيفه فى الحاضر، وكل من يقاوم حتى لا يبقى العرب والمسلمون مجرد ذيل الأمبرياليات والفكرولوچيات الأجنبية.

وما يلاحظ، فى بعض الحالات، أن الفكر العربى المنبهر بالغرب، لا يتوق إلى حوار يتجاوز منهجية الثنائيات (الأزواج) التى حولتها العادة إلى وثوقية رغم أن المثقفين الغربيين تجاوزوها. إنها ثنائيات يتناقض فيها الطرفان، داخل نظام يرتب العلوم والتفكير ترتيبًا قارًّا. فبالممارسات الرتيبة، انحط التفكير إلى أن اضمحلت المقاييس وبات استغلال البعد العلمى يتّسم بالغوغائية. فبعد أن قبل ذلك المتغربون، انزلقوا إلى تفضيل التقنيات والطبيعيات على الإنسانيات: فعلوم الطبيعة وحدها «دقيقة» و «موضوعية» وقابلة «للتجربة» المخبرية والعقلنية، أما علوم الإنسان فيجب رفضها[١٢].

فهل الكون يحتوى على الطبيعة بظاهراتها وقوانينها فحسب؟

ومن الذى يلاحظ ويرصد تلك الظاهرات ويحللها، ويستنتج قوانينها، وينظمها وينظّرها أليس الإنسان؟

أيجوز تجاهل الإنسان الذى يصنع المعرفة، وينتجها، ويجربها ويعقلنها؟ ومتى كانت الدقة والعقلنة تأتيان من معطيات الطبيعة لا من تأمل العقل البشرى فى تلك المعطيات؟

ولأية غاية يصنع الإنسان علم / علوم الطبيعة؟

لقد تجاوز علماء الغرب تفضيل العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية لأنه مفارقة تنسى أهداف

---

(١٢) لكن المستنيرين من المثقفين العرب يقاومون هذا الاتجاه.

العلوم عامة، أى التعرف على الإنسانية وتنمية سيطرتها فى الكون.

فالتفضيل السابق لدى العرب انسياق مع ذرائعية تتغاضى عن واقع المعرفة ومشاريعها. فالأمريكيون (أصحاب النظرية البرغماتية) هم أكثر المتعلقين بعلوم الإنسان (السيكولوچيا، والسوسيولوچيا، والجمالوچيا، والأنتروبولوچيا..).

فحاليًّا إن المشكل بالنسبة للمثقف، هو : ماذا يمكننى أن أعرف؟

تجيب الإبستملوچيا الحديثة: يجب أن ترفض الوثوقية، وألّا تعطى الفرصة لأى ميدان من ميادين المعرفة أن يبسط سلطويته على فكرك، أو أن تبقى تجترّ المنلوغات والشعارات. فليس فى الحياة نماذج ومعايير قارة، بل كل يوم يتبدّل الواقع، فى عناق مع الصيرورة، فتتغير الحاجات والرغبات والميول.

إن المثقف العربى أحد رجلين: تراثى متعلق بماض فى ذاته، يدافع عنه تعبّدًا ويحرسه بحساسية حراس المقابر، فعوضًا عن أن يقوم بدور البستانى يسقى الجذور، ويشذّب الأغصان، ويقلب الأرض ليزرع فيها حبوبًا ترقّبًا للمستقبل، يقوم بأفعال تشبه ما يقوم به حارس المقبرة الذى لا يرى إلّا الموتى ومشيّعى الموتى فى حين البستانى يقطف أزهارًا وفواكه، حسب ما بذل من جهود على اختلاف الفصول.

أما المثقف العربى الثانى فيرفض التراث باسم الفعالية والتطبيق العملى، (البراكسيس)[١٣]، ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه، لكنه يجعل كل شىء يتحور حول التاريخ، وقد أصبحت للتاريخ شفافية وقدسية خاصة. فكما أن التراثى المنغلق على بقايا من الماضى شغوفًا بعبادة التراث لذاته كذلك المبالغة فى تقدير دور التاريخ وحتميته تنتهى، أخيرًا إلى تصور أسطورى للتاريخ. فإلى جانب الاعتقاد بمطلقية العقل، نجدنا أمام مطلقية التاريخ، وعلى هاتين المطلقيتين نخطط المستقبل، فى غيبة عن تاريخنا المعيشى الواقعى الذى يتقولب فيه المصير العربى.

* * *

يحوّل الفرد البنيات الموضوعية التى يعانى ضغطها إلى بنيات معرفيّة مندمجة مع بنية ذهنه؛ ولذلك يقدر على الفعل، كما يقدر على اتخاذ المبادرات وتصدر عنه مفاجآت، بل حتى حماقات، مما يحدث أكثر من ثغرة فى حتمية التاريخ.

إن قدسية التأريخ تعادى واقعية التطور. والتطور ينتج عن عوامل متشعبة، بعضها داخلى وبعضها خارجى، وكلها تتفاعل فيما بينها، فى حين أن الغموض الذى يغلّف كثيرًا من تلك العوامل يجعل بعض الظواهر تخضع للمفاجأة والمصادفة. فمن العبث محاولة تقليص تلك العوامل فى عامل

---

(١٣) Paraxis = فى الأصل: فعل / فعالية.

غدا اللفظ عند ماركس على الخصوص، مفهوما له علاقة ماسة بالأفعال الجماعية (الاقتصادية، والتقنية والمجتمعية) حيث يجعل منها أساس الفكر النظرى ومعياره. لذا، من أراد أن يحكم على فكرلوچيا فليحلّل براكسيتها.

واحد، أو تناسى تفاعل العناصر والظاهرات الدينية، الاقتصادية والسياسية.. هذا ما يؤكده بيولوجيا ما بعد داروين، ولن يستطيع اليوم باحث أن يدرس مجتمعًا ما دون الأخذ بعين الاعتبار ما وصلت إليه البيولوجيا.

يمكن أن نعبر عن بعض العوامل الداخلية، بالخاصيات التاريخية المميزة لهذا الشعب أو ذاك.

فما هي تلك العوامل بالنسبة للعرب؟

هنا نحار: أتعدّ النموذج الذي يجسّد تلك الميزات هو ما يمثله الكندي وابن رشد وابن الياسمين، وابن الهيثم والأصوليون.. أم امرؤ القيس وعنترة وتأبط شرًّا...

إن اختيار النموذج هو الذي يحدّد للإرادة الوجهة التي تتولاها. وعندما نختار، نكون مضطرين إلى طرح تساؤل آخر:

ذلك النموذج الذي تفصلنا عنه أزمنة إلى أيّ حدٍّ يمكن استثماره، فعليا، في الحاضر لبناء مستقبل قمين بمواجهة التخلف؟

وما هي المنهجية التي أعدّت للتكيّف مع مقتضيات العصر؟

يضع محمد عابد الجابري سؤالاً مماثلاً يجعل منه السؤال المركزي في إشكالية الفكر العربي المعاصر: «كيف نبني ثقافتنا المستقبلية؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟»[١٤].

على هذا السؤال يقترح محمد عابد الجابري ثلاثة أجوبة محتملة، يوحي بها سؤاله نفسه، وكلها قائمة الآن بالفعل:

– قراءة المستقبل بواسطة الماضي (إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الفكرلوجي على الماضي).

– قراءة الماضي بواسطة الحاضر والمستقبل. (إنها سلفية دينية ترفض التقليد وتدعو للرجوع إلى الأصول، مع إلغاء كل التراث المعرفي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط والعمل على بناء فهم جديد للإسلام يجعله معاصرًا للقرن العشرين).

– قراءة توفيقية تأخذ عن الماضي ما يفيد في الحاضر والمستقبل بصورة لا تقطع صلتنا بالماضي. (إنها قراءة انتقائية تقوم على التراث العربي الإسلامي ومن الفكر الغربي الحديث والمعاصر).

* * *

القراءة الانتقائية أجدى نفعًا بأنها تقوم على شبكة رموز ذات جذور في الذهنية العربية (هي أساس الأرضية التاريخية، الأصالة)، وفي نفس الآن، تبقى متفتحة على معطيات الغرب المعاصر.

ذلك اتجاه يعدم الشعور بالغربة ويقي من الاغتراب، إلّا أنه يتطلب جهودًا أكثر من الاتجاهات الأخرى الأحدية (إمّا... وإمّا..) فبه يمكن تجاوز الإمّية والثنائيات الوثوقية.

---

(١٤) الجابري، على هامش ندوة ابن رشد المحرر الثقافي ٧٨/٥/٧ الدار البيضاء.

وهذا موقف لا يعادى الغرب أو الحضارة المعاصرة، بل إنه موقف تفرضه الموضوعية والفعالية. فنحن لا نتعلق بتراث وماض وأصالة لذاتها، أو لأنها عربية. إننا نؤكد مع الحديث النبوى:

«ليس منّا من دعا إلى عصبية، وليس منّا من مات على عصبية، وليس منها من قاتل عن عصبية»؟

فرفض الاغتراب ليس رجعية، كما أن الدعوة إلى الأصالة ليست شوفينية. الغاية هى مقاومة الاغتراب أى شنّ حرب على الاستلاب قبل فوات الأوان، إنه موقف من الإبحار بلا زاد أورصيد، فى اتجاه المجهول. فبفضل جهود وحكمة ميتسوهيطو Mitsulito، هضم اليابانيون التكنولوجيا الغربية والعلوم المعاصرة، ومع ذلك حافظوا على أصالتهم، دون شعور بمركب الدونية.

نعم، إن وضعنا فى حضارة اليوم غير محدّد الاتجاه. كلّنا واقفون فى مفترق الطرق. فالحاجة الملحّة عند كل الثالثيين أن يوجد من بينهم أمثال ميتسوهيطو ليخططوا للمسيرة ويقودوا الرحلة. إنهم ليسوا فى حاجة إلى تجريدات فكرلوجية ترسم بكل ألوان الحبر، طبقات حالكة بعضها فوق بعض، تغطى كثافتها كل الأبعاد حتى لا يكاد أصحابها أنفسهم التعرف عليها وتبنّيها، فى واضحة النهار. فلا رحلة فى الأصالة إلّا بأقدام ثابتة، ولا رحلة فى المعاصرة إلّا بوضوح وضمانات. فمن الحكمة أن يقوم الثالثيون بالرحلتين معًا، وبتأن، ويصدق فى الرؤية والغاية، نحو أصالتهم كما هى ونحو المعاصرة. إن الرحلة الأخيرة تمرّ بالغرب، الغرب – الثقافة – التنظيم – الجدية فى العمل، غرب العصرية والمعاصرة، لا الغرب قصد الهيام فى موضة التغرب والغربية. ولتحقق الرحلتان بغيتهما، على الراحلين أن يحملوا حقيبة الهوية القلقة، هُويَّتهم كما هى. فالطيف والظلّ لا يسافران. إن الذى يسافر هو من يقول «أنا» و«أنت» ويقال عنه «هو». إنه ناقل تاريخ، ملىء أو تافه، ولكنه ماضى تجارب إنسانية وحكمة وذاكرة. إنه خلاصة أحزان وأفعال وانفعالات. ومن قال «فعلت» كذا، أثبت هويةً فاعلةً وهى أصل الفعل والمسؤولية، وأثبت ذاتًا متأصلة فى عوائد وأعراف وأرض. الأصالة ليست تخلّفًا، كما أنها ليست امتيازًا، وإنما واقع، واقع ذوات وشعوب.

كذلك المعاصر، إنها تعترى الذوات، فـ «عصرى» لا يعادل «تقدمى» أو «تطوّرى»... إنه وصف لوضعنا ككائنات تحيا فى الزمان، تعانى تعاقب الأزمات فى لحظاتها المتلاحقة المتدحرجة أبدًا حتى لا تغدو اللحظة تتقادم. فلا ديمومة، وإنما هى الصيرورة، ولا وقوف، بل هى الحركة المتصلة والتعصير الدائم. ذاك مصير الحياة ومصير الأحياء. فكما أن الأصالة تسكن كينونتنا، كذلك المعاصرة تدخل فى نسيج الحياة، حياتنا، بوصفنا فى تشخصن مستمر.

* * *

تجارب الأصالة باسم المعاصرة. ومن أطلّ على المعاصر، كما يفهمها بعض الفكرلوجيين العرب وجدها بلا أرضية، تطفو فى سحب لا شرقية ولا غربية، غريبة عن مناخها الطبيعى، لا تأتى بقرار أو استقرار. ويعلّلون ضرورة المعاصرة بضرورة التعصير، ويفسرون التعصير بضرورة تحمل الدور التاريخى للمعاصرة!... حلقة مفرغة! بيد أنها نتيجة «معقولة» فى منطق منظومة تنطلق، مبدئيًا، من

إعدام الأصالة (الأصالة كـ «عائق» فى طريق التقدمية). كل ذلك احترامًا «للتجريبية». وما أدراك ما تجريبيتهم التى تزرع حولها، بكامل الإفراط، الريب والتشاؤم؟

فبتلك التجريبية وأخواتها (الموضوعية والوضعية، والتاريخانية والتقدمية المتمركسة)، نجح أولئك الفكرلوجيون فى حمل كثير من الشبان العرب على الشك فى صلاحية تراثهم وماضى أجدادهم، ومن ثمة دفعوا بهم إلى أن يتساءلوا عن صلاحية قيمهم وحقيقة الكرامة والإنسانية لدى كل شخص... بهذا الخراب المعنوى يفقد الشباب الثقة بالنفس، ويودع طاقاته فى عوالم اللا – معنى واللا – فعل. لكن الشك الذى زرعته تلك الفكرلوچيات السلبية، هو نفسه مرفوض ما دام قد اتخذوه مصادرةً لا منهجًا. إنه مطالب بأن يثبت قاعدة وجوده كأطروحة، كما هو ملزم بأن يبرر وجوه كحركة/ علمية تتجاوز تلك الأطروحة. فالفعل النقدى الحق حكم يصدّر عن اقتناع ويعمل على أن يمسى مقنعًا. فعلى الناقد، عن طريق الشك المنهجى/ شك منهجى، أن يقنعنا بأن اقتناعه وميله لإقناعنا يقومان على يقين ثابت. وحتى عندما يغدو الثابت مسلمًا به يواجهنا سؤال:

ما مصدر ذلك اليقين؟

أيجده الناقد فى كينونته أم فى الصورة التى يكونها عن نفسه؟ أيجده فى ذوق الساعة، فى ما تفرضه الظروف من معايير و«موضة»؟ أم أن مصدر اليقين فى الصورة التى يفترض الناقد أنها لدى الآخرين عنه؟

المصلح العربى المعاصر أحد رجلين: واحد ينقل لنا الغرب القدوة كما هو، وثانٍ يأخذ عن الغرب ما يريد أن يطبقه على أوضاعنا، فينتج عن الموقفين تعصير للتخلف واستدعاء لماض مندثر. يبقى أن يقوم رجل ثالث ينجز فكرلوچيا متصلة بالواقع العربى وبحاجياته الملحّة. فالمبشرون بالليبرالية يتناسون أرضيتها بقدر ما يتناسون أرضية الأصالة العربية (بمزاياها وعيوبها). فعلى الفكرلوچيات الثالثية أن تكون حوارًا أكثر منها خطابًا، وعلى الفكرلوچيين أن يحدّدوا عيّنات محاوريهم.

وللحوار مستويان، كلاهما على درجات.

المستوى الأوّل يجوز أن نسمّيه بمُنلوغ متعدّد الأصوات، به نحاول، نحن الثالثيين معرفة:

ما نحن، ومن نحن؟

ماذا كنّا؟

ماذا نريد؟

أما فى المستوى الثانى، فالمحاور هو الغرب، بكل ثقله المعرفى والعلمى والتكنولوچى، وبكل شرهه وتعاظمه وشوفينياته.

ولابدّ أن يجرى الحواران بتآن، ألّا يشرع فى الواحد دون الآخر. فلن يستطيع أن يتحادث مع الغرب من لا يحسن، مسبقًا، الحديث عن نفسه وأهله، ولن يعطى أحكامًا واقعية عن نفسه من لا

يعرف شيئًا عن الغير للموازنة وتقييم النقصان لتقويه، والحوار الأوّل طبيعتان، أو على الأصح وظيفتان: استطلاع استقرائي، ونقد ذاتي. إنها بتعبير طبى، مرحلة تشخيص.

أما الحوار الثانى فيمكن أن نطلق عليه مرحلة الترميم والعلاج. إنه مرحلة فيها نتعلّم طرق البحث عن الذات وعن ميزات الغير لاستيحائها، وعن كل عنصر خصيب لتنميتنا الفردية والجماعية، إعلاميًّا، ومعرفيًّا وتقنيًّا.

وأخيرًا

قد يلاحظ علينا البعض أن هذه الصفحات تأخذ بآراء من الغرب وتستدل بكتّاب غربيين، عند كثير من المواقف، فى حين أنها تندّدُ بالاغتراب. القضية هى أن نختار ما ينمى ثقافتنا ويُنَهِّج تفكيرنا، دون استلاب وتنكّر لواقعنا ولتراثنا.

الغريب أن من يتنكرون لذلك الواقع ولذلك التراث كمن يدافعون عنها، لم يجدوا بعد أسلوبًا للاقتناع بهذه الوجهة أو تلك. فالمدافع يستعمل منطق العواطف، وأحيانًا عنفًا فى التشهير بالخصوم. أمّا هؤلاء، فيستطيعون السخرية، فى تعالٍ، وبأسلوب التجريد. فلا تُقبل للأوّل حجة لأن منهجيته وعنفه ينفّران. أمّا الآخرون فمن كثرة ما يبالغون فى التجريد يميّعون المفاهيم، وبالتمييع تختلط المواقف نفسها، لأن فوضى التعبير وتفكك أنسجة التواصل تفقد الخطاب تماسكه المنطقى. وإن تضارب التأويلات للمفاهيم بإضعاف المعانى أو بنفخها فوق الحدِّ الممكن، يحدث سوء التفاهم.

* * *

أعطى القسم السابق نماذج من المفاهيم المبهمة التى تسود التفكير العربى المعاصر، مظهرًا ما للإبهام من قوّة تكبح الذهنيات البشرية، حضاريًّا ومصيريًّا.

وبالرغم من كون المفاهيم الثلاثة التى تعرض لها العرض (واقع [١]، فكرلوجيا [٢]، قومية [٣]) لا يجمعها حقل دلالى واحد، وليست من نفس الجذر اللغوى، وصل بنا التحليل، من جهة إلى تضايف [١] مع [٢] ومع [٣]، ومن جهة أخرى، إلى تنافر بين [٢] و [٣].

ومن الملاحظ أن معامل التضايف يساوى، هنا، معامل التنافر، بمعنى أن واقع مفهوم متضايف / مرتبط بمفهوم فكرلوجيا، وكذلك بمفهوم قومية. ومقدار هذا الترابط هو مقدار ما يبعد مفهوم فكرلوجيا عن مفهوم قومية. إنهما لا ينسجمان بل يتناقضان.

تلك نتيجة أولى. ويترتب عنها ما يلى:

– نسبية الواقع تقتضى نسبية مضايفه [٢] و [٣].

– إذا اتضح فى الذهن، عدم مطلقية الفكرلوجيات فى مختلف معانى فكرلوجيا، استخرجنا ضرورة التسامح.

– إذا تقررت نسبية القوميات، تجلّت للجميع عبثيّة الشوفينيات.

أمّا النتيجة الثانية فهى أن السلبيات هى أيضًا من مشمولات الواقع:

- الواقع ليس مجرد إيجابيات.

- الواقع ليس مرادفًا لعقلانية محض.

- من ينتقد نظامًا اقتصاديًّا أو سياسيًّا ما، أو أية فكرلوجيا، لا ينتقد المنظومة برمتها؛ إذ لكل نسق تجارب تثرى التجربة الإنسانية والصيرورة التاريخية.

- الأخطاء والسلبيات فى التقدم الحضاري، على اختلاف الميادين، ليست أقل قيمة من الصواب والإيجابيات؛ لأن الحلول الصائبة مرحلة من مراحل البحث، قد تكون منذ التجربة الأولى أو فى التجربة المائة، مثلاً.

- كل تجربة، كيفما كانت نتائجها، كسْب للمعرفة.

من التجارب الحاسمة فى التاريخ البشرى، النسق الليبرالى. حاول العرض، من وجهة نظر ثالثى - عربى، أن يحلّل ما يعترى الليبرالية من أزمات، إسهامًا فى البحث عن بديل. إن مصير العرب حلقة من سلسلة مصائر. فمواجهة التخلف تفرض على مجموع الثالثيين أن يتعرّفوا على أوضاعهم، بكامل الوضوح والدقة ليميزوا فيها بين ما يرجع إليهم بالذات، وما هو نتيجة ترابطهم التاريخى بأنظمة أمم غير ثالثية، خصوصًا الأمم صاحبة الحلّ والعقد فى العالم.

لكن، يجب أن نفرّق بين التعرّف على الغرب والانبهار بحاضر الغرب، بل وحتى بماضيه انبهارًا ينتهى باستلاب كلّى، تغربا واغترابا.

القسم الثانى

تمطيط ، أو تقليص

«إذا هجعت قوّة الابتكار توقفت اللغة عن مسيرها، وفى الوقوف التقهقر»

جبران خليل جبران

الفصل الأول

مفاهيم إجرائية توحى بأحلام

بعد «واقع» و «قومية» و «فكرلوجيا» و «غربة» وما شابهها فى الغموض، ستكون وقفتنا مع مفاهيم مبهمة أخرى تؤثر هى كذلك فى تبديد القوّة الحيّة الخلاقة، وتملأ المخّ تعابير لم تهضم دقة ولم تستسغ تحديدًا وصقلاً. إنه تناذر (أعراض مرضية ملازمة للتخلف) ذو رواسب عميقة تدفع أحيانًا إلى مواقف متوعّكة إزاء قضايا فكرلوجية وإزاء الإرادة المتوثبة إلى المبادرات.

سيتعرض هذا الفصل لنماذج من تلك المفاهيم الكثيرة الاستعمال والتى بقدر ما يزداد تداولها بقدر ما يزداد الاهتزاز فى مضامينها. فلا غرابة أن ينساب فى الذهن العربى، من جراء ذلك، شعور غامض بالاستلاب والاغتراب. إنه شعور ممزّق لكونه لم يتغلب على الصدمات التى يتلقاها يوميًّا من أوضاع التخلف، وليست له لغة مرنة للتعبير، موضوعيا وبدقة، عن تلك الأوضاع.

* * *

المتوقع، قبليًّا، أنه لابدّ للألفاظ الأساسية أن تمتاز بالدقة التامة. غير أن العكس هو الذى حصل. فقد شاعت، ولكن لم يعد لمعانيها الكلية إلاّ دلالات تتمطّط حينًا حتى تشمل سلسلة طويلة من المعانى، وتتقلّص حينًا حتى تكاد لا تفى بأى شىء بارز المعالم، إن لم تجمد فيما دلّت عليه فى الجاهلية أو عصر من العصور الماضية. عن ذلك تكونت مفاهيم أفرغت من محتوياتها الإجرائية، فضلّت السبيل إلى الوعى. كل واحد يفهمها حسب هواه لأنها غير محددة تحديدًا كافيًا، حتى عند المفكرين المرموقين أنفسهم، كما سنرى.

١ - شعب

(أ) «شعب» أم شعوبية؟

عندما يتحدث توفيق الحكيم مثلا، عن الشعب، فى «عودة الوعى»، يقلّص معناه ويحصره فى مجموعة المؤبجدين (وهم الأقلية بالنسبة للأميين). فلفائدتهم يرد كشف الحقائق عن الماضى القريب:

«إن المهم هو أن يعرف الشعب حقيقة المرض حتى يجد العلاج المناسب، وحتى يتجنب الاستمرار فى حالة المرض إلى أجيال»[1].

(١) عبد العال الحمامصى، هؤلاء يقولون فى السياسة والأدب، دار الهلال، القاهرة ص ١٢.

فـ «الشعب» عليه أن يعرف المرض، وعليه أن يجد العلاج!..

فمتى استطاع مريض (وفى نفس الوقت أمّى، وجاهل) أن يعالج نفسه؟

وأين كان المفكرون الكبار حين بدأ المرض؟

لقد لاذوا بالسكوت. تقاعس الطبيب ونام، ثم لم يستيقظ إلاّ بعد أن تفاحش المرض. إن الوصفات الطبية لا تفيد إذا جاءت بعد فوات الأوان:

«فإذا تمّ العزم حقًّا على كشف المرض. [ونضيف نحن: شريطة أن يكون فى الوقت المناسب] فإن المريض نفسه [أى الشعب] سيعرف الطريق»[٢].

هذه المعرفة، أتحصل بالوحى أم بالمصادفة؟

الجواب مرهون بتحديد سبل الخلاص التى يخرج بها الشعب من تخلفه الذهنى والبدنى ليصبح قادرًا على السير بقدمين سليمتين، صالحتين للسير المأمون.

يرى توفيق الحكيم أن الطريق الصالح المأمون هو طريق «الديمقراطية». إلاّ أنه يتحدث عن الديمقراطية كما لو كانت مبلورة فى أذهان «الشعب». من باب السماء فوقنا، يترك الأستاذ الحكيم معانى «ديمقراطية» معلقة، مثلها كمثل متضايفها، وهو شعب. لقد بقى يطفو على سطح الغموض، دون تحديد. فالذى يتحدث عن «ابن» وهو لا يعرف معنى متضايفه «أب» كمن يشترى اللجام قبل أن يعرف معنى «حصان»، أى الحيوان الذى سيُلجَم.

* * *

رقد «الشعب» العربى طويلًا على فراش لا يسمح له فيه بالحركة، فكيف يقفز عنه فجأة ليسير إلى الديمقراطية الحق، وهو لا يعرف موقعه بالضبط على الخريطة الفكرية، وحتى على الخريطة الجغرافية والتاريخية؟

سلب كل حقوقه، وحتى حق الحديث عنها. فمتى سيسمح له أن يبدى رأيه؟

ينوب الآخرون عنه، وفى غيبته، وبلا تفويض أو وكالة. يكفى أنه ينتج ويسكت، فالآخرون يستهلكون ويتكلمون بتبذير!.. إن الشعب مبعدٌ عن ميادين الاستشارة والرأى والمسئولية، مغلوب على أمره، يعيش فى مستودع المنسيات لا يخرج إلاّ عندما يراد له ذلك، فتخرج معه الشاعرات هى أيضا. إذ ذاك ترن فى الآذان لوقت ما، ألفاظ جوفاء مثل «ديمقراطية» و «حرية» و «مساواة» و «أخوّة» و «عدالة»..

كم تكررت تجارب الشعب مع الشعارات ودغدَغة العواطف والهزّات المعنوية حتى ضاعت منه الثقة فى قيادة النخبة المثقفة!

متى سيخرج المثقفون العرب من عالمهم الأسطورى المهذار ليدخلوا عالم واقع شعوبهم؟

---

(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.

وسواء أكانت توعية الشعب فرضًا على المثقفين أو على الأجهزة الرسمية لتستثمر كل الطاقات الخام الشعبية، فإن المثقفين قد أخفقوا فى تمكين الجماهير العربية من حقّها فى الأبجدية والتوعية والشعور بالكرامة. فمن الضرورى أن يعى المثقفون أنهم لم يؤدّوا رسالتهم كما يقتضيه الواجب. إنهم فى ورطة ويورطون معهم كل الشعوب العربية. وما التخلف بضئيل أو بخفى إلاّ على الذين طمست الكبرياء والمكابرة أبصارهم.

فقبل مطالبة الشعب «بأن...» و «أن....»، على المثقفين أن يطّلبوا معه وله بالحقوق وأن يجعلوه يعيها وعيًا مكفاحًا. إن الديمقراطية الحق هى ما يفتح أمام الشعب سبل الوعى بالكرامة والمسئولية بكامل الإدراك حتى لا تبقى هوّة بين المواطن وبين السلطات، ويصبح المثقف من الشعب، ومع الشعب يعيش. ويلزم عن هذه القولة: يجب أن يكون الشعب مثقفًا، ولا تخلف بعد ذلك.

* * *

هل سيرتنا ستغير مسيرتنا، أم الداء عضال أكثر مما نتخيّل؟

«إن المجتمعات الإنسانية تتطور عن طريق المثقفين أو النخبة منهم، فهم الذين يحملون فى أذهانهم ما يمكن أن نسمّيه باسم «الخيال الحضارى» حيث تكون عندهم صورة جديدة للمجتمع غير الصورة القائمة وهم يعملون دائما على تحقيق هذه الصورة فى بلدهم، إذا أتيحت لهم الفرصة المناسبة»[٣].

إننا متفقون مع رجاء النقاش، ما عدا نقطة واحدة، وهى ما جاء فى آخر الفقرة «إذا أتيحت لهم الفرصة المناسبة». وإلى أن تتاح الفرصة، ماذا يجب على «النخبة» أن تفعل؟.

إن دور المثقفين الأساسى هو أن يخلقوا الفرص، وأن يجعلوها «مناسبة». فالشعوب العربية الجاهلة غير قادرة، حَاليًا، على أن تخلق تلك الفرصة المناسبة ولن يخلقها المثقفون لأنهم ينتظرون من يتيحها لهم ويجعلها مناسبة!

متى تنطلق إذن المسيرة نحو تحقيق صور الخيال الحضارى؟

عندما.. «تتحقق الديمقراطية»!

فلا خروج من الدور والتسلسل من توقف الشيء على ما يتوقف عليه... وكأن مهمة المثقف العربى محكوم عليها أن تأتى بعد فوات الأوان. و «عودة الوعى» لا تجرّ معها إلاّ الحَصَر والغضب والتأسى على الفرص الضائعة، ولات ساعة مندم!.. الوعى إذا لم يكن حاضرًا عند الحاجة وفعّالاً كيف يعود؟

إن «العودة» تثبت أن تحقيقًا سابقًا للوعى قد تم.

* * *

---

(٣) رجاء النقاش (الطهطاوى والطنطاوى وأحزان الوطن). الدوحة، عدد أكتوبر ١٩٧٦، ص ٣٢.

يعتقد الأستاذ إبراهيم مذكور أن الدواء الناجع لتأخر الشعوب العربية هو:

«أن نرجو الله أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكى نفرغ لهذه المهمة ونعلنها حربًا شعواء على الجهل والأمية والتخلف»(٤).

من الواجب ألّا يترك المثقفون للسياسيين والعسكريين المجال فارغًا لكى يقوموا بمهامهم أوّلًا، ثم بعد أن ينتهوا (ومتى ينتهون؟) يحاول المفكرون محاربة الجهل والتخلف وهما مرتبطان بزواج شرعى لا ينفصم. يؤكد التاريخ أن الفكر الإنسانى لم يكن يعى الأشياء والظواهر طبقًا لواقعها، بل من خلال نسقه الأسطورى والعقائدى وتصوراته الذاتية لذاته. ذلك هو الماضى الفكرلوجى للعلم، أما نزوع العقل نحو التحرر منه فيمثل القاعدة الأولى فى بناء الفكر العلمى وهو يغامر فى فهم الكون واستخراج قوانينه. فمن الضرورى أن لا تأتى العربة قبل الحصان، أى ألّا نعدّ السبب نتيجة والنتيجة سببًا: فالثقافة المكافحة وحدها قادرة على أن تقوّم الانحرافات السياسية والعسكرية. إن شعبًا أمّيًا وجاهلًا ومريضًا، شعب متخلّف لا تحلّ مشاكله السياسية والعسكرية. فالقوات الشعبية هى الأرضية لكل عملٍ سياسى أو حربى. لذلك يجب أن لا تتخذ الحرب مع إسرائيل ذريعة ليترك الشعب يتخبطُ فى تخلفه العميق.

– ومن يدرى متى تنتهى الوضعية السياسية العربية هذه؟

– وعلى من يعتمد الساسة والضباط الكبار لخوض المعارك المصيرية أو لبناء السلم؟ فالمعارك لا تربح على الجبهات الخارجية إذا كانت الجبهة الداخلية غير معبّأة، ماديًّا ومجتمعيًّا ومعنويا. وتلك التعبئة هى مهمة المثقف.

يوصى بعض المفكرين بألّا نترك شئون الحرب والسلم للعسكريين لأنها قضية مهمة جدًا، ونقول بدورنا، إن مشاكلنا السياسية هى أيضًا مهمة، فعلينا ألّا نتركها بين أيدى السياسيين وحدهم بل لابدّ من تدخّل المثقفين العرب فى كل شئون شعوبهم وإلّا خانوا الرسالة وذهبت الثقافية جفاءً كالزبد. إن استثمار الكفاءات الثقافية:

«ثروة بشرية لا تقلّ عن الثروات المادية المختلفة، إن لم تكن أهمها»(٥).

* * *

يقينًا إن الأستاذ الرئيس مذكور محقّ فى تقييمه للكفاءات العلمية، فالمعرفة هى السبيل الذى أخذت به الأمم النّاهضة. فمسئولية المثقفين أن يراعوا الواقع ويحترموا الحقيقة. وليس للثقافة موضوع واحد أحد محدد، بل لها هموم وقضايا هى هموم وقضايا الإنسان المعاصر والمواطن. ومن هنا كانت الثقافة معلومات وكفاحا، معرفة وتجارب والتزاما. فبدون التزام فى كل الميادين، تبقى الثقافة مخدّرًا، سرابًا وأحلامًا لا تغنى مضطرًّا من جُوع ولا تشبع حرماننا الحضارى. تلتزم الثقافة بقضايا

(٤) عبد العال الحمامصى، الكتاب المذكور سابقًا، ص ٤١.

(٥) إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص ٤٠.

الشعوب عندما تصل سن الرشد. فماذا يرجى من مثقف لا يكافح ولا يحتك بالشعب، كما هو حال جلّ المثقفين العرب؟ إنهم يظنون أن شهاداتهم الجامعية وأقوالهم وصفاتهم السحرية كفيلة بذاتها لتغير الأوضاع، فيفرغون فائض نخبويتهم فى أساليب حلزونية وتجريدية ينتج عنها تفكير يتشعب شططًا وحذلقة. إنها لا مبالات لا تحرك شعورًا، ولا تنشط إرادات أو توعى مسئولية، وإنما تهزّ أعاصبًا وتلويها بعنف.

يعترف إبراهيم مدكور بأنه، سواء أكان:

«التعليم فرضًا على الدولة وحقا للأفراد أم استثمارا نزيد به إمكاناتنا، فنحن لم نؤد رسالته على وجهها حتى الآن»[٦].

ولماذا لم نؤد رسالة التعليم والتثقيف؟

لا يودّ إبراهيم مدكور وضع النقط على الحروف، فـ«الفاهم يفهم» بل يكتفى بأن يقرب الواقع ويتهم دون أن يعيّن المسئوليات بالنسبة للفئات المختلفة، وإنما يرجو من الله:

«أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكى نتفرغ لهذه المهمة».

حقًا، إن المشكل السياسى والعسكرى يستبدّ بأغلب الطاقات البشرية والمالية والمادية. لكن، أيمكن تصوّر حل لورطة الحرب ومآسيها قبل القيام بتعليم الشعب وتعميم التعليم؟

فمن الصعب أن نعلنها حربًا شعواء على التخلف بعد حرب الاستنزاف على معنوية الشعب وعلى حدود البلاد. إن المحاربين من أجل تحرير الوطن الفلسطينى والأراضى العربية المحتلة، كلهم فى حاجة ماسة لا لعلم الحرب، فحسب بل كذلك لوعى الأوضاع، ولتنظيم الاستراتيجيا، حربًا وسلمًا. فالتجنيد الذى نحن مطالبون به تجنيد على كل المستويات، وفى كل الميادين العسكرية والاقتصادية والثقافية فى نفس الوقت.

* * *

تصريحات شخصية كبرى كشخصية إبراهيم مدكور، ترغمنا أن نفتح الأعين وأن نتساءل. فمدكور لا يمضغ ألفاظه ولا يجامل، بل يجهر بالواقع المر:

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن يكون مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لاسيما وعلينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا. وإلى الآن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة. وضاقت مواردنا عن البعوث التى كانت تربطنا بالنهوض الفكرى والثقافى. أحسسنا فى وضوح بهذا النقص ونحاول أن نتداركه»[٧].

---

(٦) عبد العال الحمامصى، نفس المرجع، ص ٤١.

(٧) نفس المصدر، نفس الصفحة.

تلك حال مصر، وهى حال كل الدول العربية، وقد شخصها خبير كبير.

فماذا نحن صانعون بتصريحاته؟

لقد أطلقها مدكور صيحة داوية جادّة، تنذر بالخطر، وتنبّه النابهين (ومن يريد أن يتنبّه ليتحسسوا واجب الالتزام بوضوح. ويحاولوا توظيف كل الطاقات الثقافية لتدارك الخطر وإنقاذ مجموع الشعب. رغم ذلك وودنا لو أن مدكور اقترح حلولاً، بعد أن أجمل النقصان. لقد أعطى وصفا دقيقا، إلاّ أنه اكتفى بالأمل.

(ب) معنى «شعب»، حسب المعاجم؟

رأينا أن الشعب العربى يطالب بكذا وكذا... كما رأينا بعض أمراضه المزمنة، لكنا لا نعرف ما معنى «شعب».

فلنفتح معجمين، كلاهما حجّة:

١ - جاء فى المعجم الوسيط[٨] أن الشعب:

(أ) «جماعة كبيرة ترجع لأب واحد، وهو أوسع من القبيلة».

فهل هو قبيلة كبرى أم تحالف قبائل؟

حسب التعريف السابق، لا شعب لتشيكوسلوفاكيا لأنها لا ترجع «لأب واحد» فـ«السولوفاك» من أصل مغاير لأصل (التشيك). ونفس الشىء بالنسبة للمغرب، لأن الأمازيغ والعرب والأندلسيين (أصل أسبانى) واليهود لا يمكن أن يكونوا «شعبا» رغم وحدة الدين ووحدة الوطن ووحدة التاريخ ووحدة اللغة القومية الرسمية.. لأن الآباء مختلفون!..

(ب) «الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعى واحد».

هذا أيضًا ليْس تعريفًا لـ«شعب». أوّلاً لأن «النظام الاجتماعى» غير محدد، وثانيًا لأن الليبرالية تطبع المجتمعات بنظام مجتمعى خاص، نجده هو نفسه تقريبا فى ألمانيا الغربية وفرنسا، مثلا. إلاّ أنه رغم تشابه النظم المجتمعية، يبقى «الشعب» الألمانى مخالفًا «للشعب» الفرنسى. كذلك الدول الاشتراكية (من العينة اللينينية) تخضع لنظام مجتمعى من طراز واحد، ولكن الشعب الروسى ليس هو شعب ألمانيا الشرقية، بل إن السوفيتيين فى «أوكرانيا» رغم أنهم فى «الاتحاد» وينتسبون إلى أسرة واحدة مع السوفياتيين الروس، لا يكونون وإياهم شعبًا واحدًا.

(جـ) «الجماعة تتكلم لسانًا واحدًا».

هذا تعريف يحق له أن يطلق على قبيلة / عشيرة / فئة. فسويسرة مثلا، تتحدث بأربعة ألسنة

---

(٨) ج. ١، ط. الثانية، ١٩٧٢. صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

كلها وطنية ورسمية، ومع ذلك جميع السويسريين ينتمون إلى شعب واحد. نفس الأمر بالنسبة ليوغوسلافيا، والصين..

٢ - أما معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة) للشيخ أحمد رضا، عضو المجمع العلمى العربى بدمشق[٩]، فيعرف «شعب» بأنه:

(أ) «القبيلة العظمى: أبو القبائل الذى ينسبون إليه».

نفس التساؤل السابق (١ - أ). فأفراد القبيلة المجاورة ليسوا، إذن، من شعب «القبيلة العظمى»، رغم كل ما يمكن أن يجمعهم من وحدة اللغة والأرض والمعتقدات والنظم..

(ب) «كل جيل شعب».

بماذا نسمى الأجيال المختلفة التى تتواجد على أرض واحدة وتخضع لنفس الأنظمة السياسية والإدارية؟ أنطلق عليها، بصيغة الجمع: «شعوب»؟

(جـ) «الحى العظيم يتفرع من القبيلة أو هو أكبر منها. هذا أشهر الأقوال: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم البطن، ثم الفخذ، أو الفصيلة بعد الفخذ».

مع المعنى / المعانى (٢ - ج)، تبلغ البلبلة حدّها الأقصى. فعندنا «شعب» ولكنه بلا تعريف. إذن: يتكلم المثقفون والسياسيون عن الشعب، وباسمه، ولا أحد حدّد ما يقصده! إنها فوضى لغوية بمردودها السلبى على التفكير.

فى «الأوساط الشعبية»، يأخذ لفظ شعب معانى قديمة:

(أ) الطبقة الدنيا، يقال، مثلا: «هذه سوق خاصة بالشعب» (أى سوق بضائع بلا قيمة، سوق وسخة...).

(ب) جمع من الأفراد (دون تحديد للكم وللكيف): «حضر المظاهرة كثير من الشّعب».

(جـ) فى مقابل الحكام والإداريين: «لا يعبأ بى أحد لأنى من أبناء الشعب».

(د) فى مقابل البرجوازى (= فقير).

(هـ) الرجل الشعبى: الأمى، غير المتمدن، «= أجلف».

ويحصل فى الغالب، التباس، حيث يجعل من «شعب» مرادفًا لأمة، أو يضيق المعنى فيطلق على جماعة كبرى غير منظمة، أو على أى مجتمع بشرى لم يحصل بعد تلاحم بين أعضائه[١٠].

* * *

يا لها من تمثيلية مجهولة المؤلف! ها هى تبحث عن ممثلين فى طريق رحلة إلى مكان لم يعين، لم يحدّد له موقف فوق خريطة ما!

---

(٩) دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١ الثالث، ١٩٥٩.

(١٠) يقابله فى الإنجليزية: Erowd، وفى الفرنسية: Foule.

كلنا مدعوون لمشاهدة التمثيلية، فى غيبة عن المخرج، والديكور ما زال فى صناديق مقفلة. عربدة..

فمتى الصحو؟ وعلى أى نغمة؟

ظلمات بعضها فوق بعض. ومن يعطى المشروعية لتلك التمثيلية ولتلك الرحلة؟

وماذا، أو من الذى يلزمنا بالمشاهدة، والأشياء هى كما هى؟

أين هم المثقفون ليجهضوا التّعلمن أى العلم المغشوش والأوهام فندخل، أخيرا، إلى الواقع؟

الكل متهم ويتهم، إلاّ«الشعوب العربية»؛ لأنها لم تصبح بعد واعية فكثيرًا من مثقفيها لا «يمثلون» دورهم بجدّ وصدق. إنهم ينقلون المأساة إلى ملهاة، فى سهرات وكؤوس، أو فى مناقشات عن الكفاح «الكلامولوجى» من أجل الشعب والحرية والديمقراطية، وفى تلك السهرات، يأتى الحديث عن «الشعب» فتمطر نعوت من أفواههم: الشعب دهماء وحثالة وسوقة وغوغاء و. .

فى هذه المفارقة، تتحول اللعبة إلى مأساة، وأخيرا ينتقل الحديث إلى «الديمقراطية» ليملأ الكؤوس وقد بلغت الثمالة(١١).

٢ - ديمقراطية

حول «ديمقراطية» تلتقى مفاهيم «شعب» و «وعى» و «مسؤولية» لتتمحور فى تضاعف متعدد الأطراف يتضمن الواحد الآخر لزوما.

بما أن الديمقراطية تكون بالنسبة للشعب، وبما أن «شعب» غير محدد فى الاستعمالات العربية الحديثة فهو لفظ فضفاض ومفهوم مبهم إلى حد بعيد، طبعا لن تكون «ديمقراطية»، هى أيضًا إلاّ لفظًا مشحونًا بالالتباس والغموض.

(أ) إرادة، لا - إرادة

فى وقت الحملة الانتخابية الأخيرة بالمغرب، والناس متعطشون إلى هذه التجربة بأمل وشوق لمسنا كيف تختلف المضامين التى تعطى لـ «انتخاب» و «ديمقراطية».. حسب الأفراد والأوساط. إذ ذاك اتجهت الأنظار إلى الصحافة وهى تشرح وتحلل تلك المفاهيم لتقربها إلى الناس بشتى الوسائل.

---

(١١) هكذا يطلق «شعب» فى مقابل مفاهيم متباعدة تظهر جليا، بالخصوص عند الترجمة. فالمعنى السائر، حاليا، وهو الصواب: (E) People, (F) Peuple

ويطلق أيضًا على:

(E) Mass, (F) masse. (E) Populace; (F). Papulace,. (E) Tribe,: (F) peuplade

يرى عبد الكبير الخطيبى أن إيهام «شعب» آت من ازدواجية المعنى اللغوى: فهو من جهة = تفرقة وتجزئة (شعب = قسّم)، ومن جهة أخرى = وحدة، تجمّع معشرى.

Entretien avec A. Khatibi in Pro-culture no.: 12, Rabat 1979.

من الذين ساهموا فى ذلك المؤرخ المغربى عبد الله العروى. جاء فى حديث له مع مراسل مجلة تصدر بباريز[١٢]:

«المهمة الأساسية للبرلمان المقبل هى مراقبة الإدارة العامة. فبكل تأكيد إنها أحسن طريق للمحافظة على الانسجام بين السلطات»[١٣].

يرى العروى أن التجربة الكبرى التى ينتظرها الشعب بلهف، هى أن يقوم ممثلوه بـ«مراقبة الإدارة». هذه وظيفة من وظائف الديمقراطية، وإنها لوظيفة مهمّة، لكنها ليست الأهم فلا يمكن مراقبة الإدارة إلّا طبقًا لقوانين تشريعية يضعها البرلمانيون. إن الجارى به العمل هو أن أعضاء البرلمان يكونون سلطة التشريع، ولذلك هم حقًا ممثلو إرادة الأمة لا إدارتها. فإرادة الأمة هى التى تخولهم الحق أن يوجهوا السياسات الداخلية (الاقتصادية والتعليمية والصحية والإدارية..) ويوجهوا السياسة الخارجية.

فمن أى نوع من أنواع الديمقراطية تلك التى تقلّص «مهمة البرلمان الأساسية» إلى دور حارس أو مفتش لما يجرى فى الإدارات؟

إن «مراقبة الإدارة» من اختصاص السلطة التنفيذية (الحكومة) التى هى بدورها، خاضعة لمراقبة البرلمان. البرلمان (مجلس النواب، المجلس الوطنى)، هو الذى يناقش برامج الحكومة وأعمالها فيزكيها أو يرفضها. فتأييد تداخل السلطات هو موضوعيا دعوة إلى صنف من الحكم مناهض للديمقراطية فى شكلها المعروف، كما توارثها الغربيون عن «مونتيسكيو». فما نظن أن ذلك هو ما يقصد بـ«انتخابات حرة» من أجل «نظام دستورى ديمقراطى»، وليست تلك هى إرادة الشعوب بأحزابها وهيئاتها النقابية والثقافية.

هنا أيضا نجد أننا أمام سوء تفاهم ناتج عن إبهام فى الألفاظ.

(ب) معانى ديمقراطية

يستلزم هذا عودة إلى «معنى» أو «معانى» ديمقراطية.

اشتهر بالخصوص، هذا التعريف: «الديمقراطية هى حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب».

إنه تعريف يفترض، مسبقًا، امتزاجًا تامًا بين الحاكم والمحكوم، أو كما يقول أرسطو، أن يكون المواطنون:

«حاكمين، تارة، ومحكومين تارة».

فالنظام الديمقراطى على هذا هو نظام يقوم على تنظيم مجتمع يتحمل فيه الشعب مسئولية

---

(١٢) Jeune - Afrique, n: 823 (15/10/76).

(١٣) صدرت دراسة عن هذا الموضوع لسعيد علوش (الإعلام والثقافات والديمقراطية)، الزمان المغربى، العدد 1, 1979 ص. 12-63

المراقبة السياسية، وبما أنه لا يمكن لمجموع الشعب أن يمارس، مباشرة، الفعل السياسي يفوض القيام بذلك لنواب عنه، ينتخبهم من بين من يراهم صالحين لذلك لفترة معينة.

حقًا، يرمى التعريف السابق إلى مثل أعلى مطلق قلَّما يحصل تحقيقه، بل من العسير أن يتحقق عمليًا. فالنماذج التطبيقية كلها أنظمة تقترب من «الديمقراطية» ولكنها، دستوريًا، قابلة للتطور والتحسن شريطة أن يبقى التعريف مقبولا كغاية، والمفهوم واضحًا. على كلٍّ إن الأمم الراقية تعى هذا الوضع وتعمل على تجاوز فترة الدَّمَقرَطة (la démocratisation) لتسير إلى الديمقراطية. ففى الديمقراطية تفترق السلطات (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وتوزع، بأكثر فأكثر من التساوى، رغم الفوارق الطبقية والعنصرية والإقليمية والطائفية والمهنية. إن الدَّمقرَطة مرحلة تاريخية تسير نحو الديمقراطية، أى نحو نظام الحكم الذى تكون فيه السيادة السياسية للشعب، ويضمن للجميع بالتساوى، الحدّ الأدنى فى العيش، والحق فى التعلم وحرية الرأى. فالمسيرة المتصلة من الدمقرطة إلى الديمقراطية، فى حاجة إلى من يرعى شراعها، ويشق لها الشوارع ويهيئ لها المشاريع نعنى من «يشرِّع» لها. إن النواب هم المشرعون، وفى نفس الوقت، المراقبون لما تفعله الحكومة (السلطة التنفيذية) عند تطبيق القوانين التى منبعها إرادة الشعب. إنهم يمثلون دستوريًا هذه الإرادة وباسم الشعب يتحدثون فى «مجلس الأمة».

* * *

الدمقرطة اختيار من الاختيارات السياسية الممكنة لنظام الحكم، لكن إذا التزمناه يجب أن نلعب اللعبة كاملة، فلا نزيِّف الدلالات، وإلاّ بقينا نتخبَّط فى التخلف، بخلفيّاته وكل ما يواكبه من أسباب ومسببات.

ومع ذلك إن طريق الديمقراطية الحق هو مجموع ما يتوفّر عليه الشعب من وسائل وفرص تخوله أن يعى مسئولياته بوضوح، ويمارسها بحرية.

ينفر بعض كتابنا من كل ديمقراطية ليست نسخة طبق الأصل لما هى عليه عند الغربيين، شكلاً ومحتوى، بغضّ النظر عن الانحرافات والمساوئ التى ينتقدها الغرب نفسه.

كما يمارس الغربيون الديمقراطية لأنهم ينتخبون البرلمانات التى تشرِّع وتراقب الحكم. لكننا نتغافل عن الواقع: إن الغرب لم ينجح فى مراقبة نفوذ البرلمانيين وكيفية استعمال النفوذ، كما لم ينجح فى حماية البرلمانات من سلطة أصحاب المصالح الذين يرشحون نوابًا ويموّلون انتخابهم ليسخروهم. ففى أغلب الأحوال الديمقراطية الغربية البرلمانية مسيَّرة لا مخيَّرة، تسيِّرها قوًى خفية. فعوضًا من أن يكون حكم الشعب بالشعب للشعب، إنها حكم أقليات بوسائط مع تزوير فى الباطن، وأحيانًا فى الظاهر، عن طريق تكتّلات القوى الضاغطة. فالديمقراطية البرلمانية لعبة سياسية محبوكة الشكل، وباطنها من قبله العذاب. غاية الديمقراطية نبيلة، ولكنها لم تجد بعد السبيل السليم للتطبيق. يبدو أن وسائلها لمّا تستقم لأنها فى الغرب كما عند من اقتبسوها عن الغرب ما زالت تبعد الشعب عند اتخاذ القرارات، وما زالت قويّةً ضغوط الأموال والمصالح. فكما يقول العروى:

«إن الديمقراطية كنظام مدنى تقتضى أن لا أحد فى المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أى ما يصلح وما لا يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكوّن شيئا فشيئا عن طريق المناقشة المتواصلة ومحاولة إقناع البعض الآخر وأخيرا الاقتناع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية»(١٤).

لن يرتفع «شعب» إلى مستوى الوعى بواقعه والقدرة على تحقيق مطامحه بـ «ديمقراطية» حقّ إلّا حين يتحمّس مجموع الطبقات للمصلحة العامة، وكأنها مطامح كل فرد تفرض عليه أن يحميها.

* * *

فهل يتأتى هذا الأمر؟

إن الديمقراطية، فى وضعها الاقتراعى، وعلى اختلاف أنماطه الحالية، تنتهى إلى «انتصار» فئة من المصوّتين، ولو بنسبة هزيلة فى الحساب العددى. فأين هى إرادة الشعب إذا كانت نسبة جدّ خفيفة تؤثر تأثيرًا حاسما فى حساب النوع والكيف؟ تقصى من مواقع القرار فئة «المنهزمين»، ولو كان الانهزام بحصّة ضئيلة لا تتعدّى أحيانًا ١٪ أو ٢٪. ولنضرب على ذلك مثلًا بما حدث بفرنسا، فى الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٧٤ حيث فاز الرئيس «ديستان» فقط بـ ٥١٪، تقريبًا من الأصوات، ومع ذلك بقيت أحزاب المعارضة خارج الحكم طيلة سبع سنوات، مبعدة دستوريًّا وديمقراطيًّا، عن الإسهام فى تسيير شئون الأمة، بالرغم من كون المعارضين يمثلون ما يقارب نصف سكان فرنسا (٤٩٪ من الأصوات المعبّر عنها!). هكذا، إن ديمقراطية الغرب، فى الممارسات، ليست لمجموع الشعب، بل إنما هى لعبة سياسية فى أيدى أحزاب تعارض أحزابا.

حقًا، إنها بكل التباساتها، خير من لا شيء لأنها تعطى بعض الضمانات وتحترم بعض الشكليات للمحافظة على استقرار المجتمع وتوازنه (رغم أنه توازن مهزوز فى العمق).

بعد التحليل السابق، يتبدّى أن التعريف الأقرب، بالنسبة لمفهوم «ديمقراطية» بالغرب، هو: أنها نسق مجتمعى يستهدف الحفاظ على حقوق الأفراد وحمايتها.

* * *

تتحدد تلك الحقوق حسب دساتير وطنية مختلفة غالبًا ما تضعها هيئات لا تمثل، فى الأعمّ، إلّا وجهة نظر أقلية أو أقليات تربط بينها مصالح مشتركة. ومن هنا تصبح «الديمقراطية» ديمقراطيات، ومبادئها نسبية وتغدو الأحكام لها، أو عليها، أو بها، فى كل بلد، تبعا لدستوره.

استنتاجًا من ذلك: الديمقراطيات تتمتع بالمشروعية القانونية، دون أن تتوفر دائما على ضمانات للقيم الأخلاقية والالتزام الصادق بحقوق الإنسان.

ونضيف إلى ما سبق أن النسق الديمقراطى يتحقق عبر مسلسل الاقتراع العام، وهو لذلك تنظيم مهلهل قابل لأن تنحرف به عن الهدف أنظمة سياسية لا تطمن الحرية والعدل للجميع

---

(١٤) العرب والفكر التاريخى، ص ٦٠.

والمساواة بين الجميع مهما لبست من أسماء وتزينت بألوان؛ ادعاءاتها تبهر وحقائقها تخيب الآمال. وزيادة على ذلك إن كل أغلبية اقتراعية معرضة لأن تتحول إلى أقلية فتتخذ الأغلبية قرارات وتدابير قد تهدم ما تحقق على يد من سبقوها..

هكذا تتعرى الديمقراطية الغربية وتتلاشى سطورة كمالها ونموذجيتها. فعوضًا عن أن تضمن العدل والحرية للجميع، بالتساوى، تظهر، على حقيقتها، تبريرًا لتطرفات الأكثرية المؤقتة، ولو كان على حساب أقلية قد تكون لمجموعها الأكثرية فى الواقع العددى. وتضفى الديمقراطية الغربية أيضا المشروعية على وجود المعارضة بنصوص دستورية وتنفيها الممارسات.

وعلى أى حال، إنها حاليًا رغم ما تتعرض له من انحرافات نسق سياسى فى ظمأ مستمر وملحاح إلى التغير نحو الأمثل.

و «الأمثل» نسبى. فما ترنو إليه الدول الاشتراكية ليس هو ما تنزع إليه الديمقراطية الليبرالية. أما الثالثيون فمثلهم وأمثلهم من نوع آخر. قد يكون هو ما لخصه عبد الجبار السحيمى. إنه لم يكتف بأن يجعل ديمقراطية متضايفة مع حرية، أى أن يجعل تصور أحد المفهومين موقوفًا على تصوّر الآخر وحسب بل ربطهما بترادف. فالديمقراطية هى الحرية فى معناها العميق.

«قيام مجتمع متحرر من ديكتاتورية السلطة، متحرر من الاستغلال، تتوافر فيه الكرامة وشروطها للمواطن. فالفقير لن يكون حرًا، لأن حريته مرهونة عند من يملك. بل إن الانتخابات لا تكون حرّة الحرية الحقيقية ما دام هناك أصحاب نفوذ مالى يمكن أن يستغلوا حاجة الفقراء بشراء أصواتهم»(١٥).

* * *

أين الشعوب العربية من هذا؟

الجواب، ويا للأسف، سلبى، وإنه لحكم يؤكّده التاريخ المعاصر.

والتاريخ ما هو؟

٣ - تاريخ

مفهوم «تاريخ» هو كذلك مرتبك تتضارب دلالاته. يرى الكثيرون فى التاريخ الحكم الذى لا استئناف لحكمه، أو السجل الأكبر، أو الذخيرة التى لا تفنى، أو العِبر للصغار والكبار... وبقدر ما تزداد ثرواته الدلالية بقدر ما يظهر الاحتياج إلى المزيد من الدقة فى التحديد. ففى الوقت الذى يستشهد البعض بما سجّله المؤرخون لـ «العبرة» يكوّن آخرون صورة أسطورية عن التاريخ، ومنه من ينسب له «منطقًا» كأنه عقل جبّار يتعلق فى برزخ من وراء سحب:

(١٥) الحضور المتوهج (فى التأبين السابع لعلال الفاسى).

(أ) منطق التاريخ:

«عصرنا لا يتحمل دولة عنصرية مثل إسرائيل. وإن استطاعت أن توجد، فلأجل محتوم يترصّد له منطق التاريخ»[١٦].

عصرنا «لا يحتمل» وإسرائيل توجد «لأجل محتوم»!...

ومن المضحك المبكى، عند كاتبنا الكبير، كوْن «إنْ» الشرطية الواردة فى قولته، تربط وجود إسرائيل بقدرة غيبية «الأجل المحتوم».

يذكرنا هذا بالدهر بين الذين كانوا يرددون: «إنما هى أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلّا الدهر». ما أشبه الدهر هنا بـ khronos عند الإغريق: لا حول ولا قوّة للبشر، فالزمان وحده الفاعل القهار.

أيها العرب: انتظروا! واقنعوا بمصيركم، واقتنعوا بأن إسرائيل ستظل لـ «أجل محتوم»، فهى محكوم عليها بإضمحلال. فاصبروا، وصابروا، فإن «منطق التاريخ» فى النهاية لإسرائيل بالمرصاد! على شرط أن ... أمّا أنتم فثرثروا «فوق النيل»، وحجّوا إلى أضرحة أولياء الله الصالحين، رفقة بعض أصحاب الجاه من رجالات الفكر والسياسة، فبركتهم تتصرف فى سير التاريخ ومنطقه...

* * *

فى تعليق على معرض لوحات زيتية لعمر بوركبة، نقرأ تعاريف لمفاهيم، مثل «فن» و «تاريخ» و «الضمير الجمعى» و «القيمة». وينسب الخليفة العلمى، صاحب المقال، إلى نيتشه التعريف الآتى لـ «تاريخ».

«التاريخ ظاهرة تتجذر خارج الخير والشر مستقلّة بعلويتها الأنتولوجية الأبدية»[١٧].

ويضرب مثلاً على «الظاهرة المستقلة بعلويتها» بلوحة، من رسم بيكاسو «تكون حاملة بداخلها لكون أنثروبولوجى يستحيل ربطه بجدلية نسبية وظائفية صادرة عن نوعية تاريخية أو إنسية معينة. إنه الفن بسموه وملكوته...».

ذاك «التاريخ» الأثيرى، وهذا الفن المجرد عن كل نسبية (أى عن أية علاقة تربطه بأى مجتمع أو بأية ظاهرة ثقافية، والمنسلخ تمامًا على التاريخ وعن كل الناس) أين وجودهما فى خريطة المعانى؟ إنهما دالّان على اللّامدلول.

وما دام الخليفة العلمى يضرب المثل (بيكاسو)، فنتأمل قليلاً فى أعظم وأشهر لوحاته: غيرنيكا. إنّ لها، على عكس ما جاء فى كلام الخليفة العلمى، تاريخًا مضبوطًا، هو الحرب الأهلية الأسبانية، وبالتدقيق، بعد المذابح والحريق المهول الذى قضىَ على البلدة وعلى سكانها. وصاحب تلك الجرائم

(١٦) نجيب محفوظ، فى حديث مع عبد العال الحمامصى، الكتاب السابق، ص ٢٤.

(١٧) العلم، ١٩ - ٥ - ١٩٨١.

معروف ومحدّد: الفرنكويون. كما للوحة المذكورة وقت وأسباب تاريخية، لها مكان محدد: إن اللوحة تحمل نفس الاسم العلم الذى تحمله البلدة الشهيدة.

أبعد كل ذلك يجوز القول بأنه «يستحيل» ربط الكون الذى تحمله لوحة بيكاسو «بجدلية نسبية وظائفية»؟

فالسببية والنسبية بارزتان فى مشروع بيكاسو: - أنجز لوحته لفضح جرائم؛ - تلك الجرائم كانت أكثر فظاعة من بقية جرائم الحرب المعهودة. هكذا جاءت اللوحة أكثر تعبيرًا عن واقع تاريخى... وهذا الواقع لا «يتجذر خارج الخير والشر» بل شرّ لا ريب فيه، ولا شرّ أبشع منه، ولا «يستقل» إطلاقًا بعلويته، إذ لا علوية فيما يهدّد إنسانية البشر.

ونؤكد كذلك أن «الأنتلوجيا الأبدية» قد أخذت مسيرة إجبارية نحو كرامة الإنسان وحرمته، ولا مسيرة غيرها...

(ب) ثقافة خارج التاريخ:

التاريخ حيٌّ قيّوم، إلاّ أنه تأخذه سِنَة ويأخذه نوم، فيستغل تلك الفترات بعض مفكرينا ليفرضوا عليه قوانين يسير عليها، مثل هذا «القانون» (الذى استنتجه حسين فوزى، دون استدلال):

«الانفتاح الثقافى ضرورة، حتى قبل الانفتاح الاقتصادى»[١٨].

إنها قولة ترفضها بعض الاتجاهات الماركسية، على اعتبار أن الثقافة بنية فوقية لا يتحقق وجودها إلاّ انطلاقًا من القاعدة الاقتصادية (البنية التحتية). يجوز، من منظار آخر، أن تكون قولة الأستاذ فوزى صادقة، إذ ذاك يوضع هذا السؤال:

إذا جاز لإمكانات حضارية (وهى نتائج ما يحصل من تفاعل بين ثقافات مختلفة) أن تستخدم الانفتاح الاقتصادى، فمتى وأين تنشأ تلك الإمكانات نفسها؟

وهل تستطيع أن تنشأ منعزلة عن النظام الاقتصادى الذى يمكنها من أدوات العمل ومواده؟

إن «الثقافة» تتجسد فى الصنائع والفنون، وفى أنظمة المبادلات الداخلية والخارجية، على اختلاف الأصناف والأنواع. فبالاقتصاد المزدهر، تتفتح الثقافة وتتسع وتتعمّق، وبانتشار الثقافة العميقة الواسعة يتغلب على الحاجات، وتنمو الموارد والقدرات على استغلالها، ويحصل الرواج، ويزداد مستوى الاستهلاك.

إن ثقافة أمة ما، فى أية فترة من حياتها، انعكاس لكل ما تحقق فى تلك الفترة، به تؤرخ تاريخها العام[١٩].

---

(١٨) الحمامصى، هؤلاء يقولون...، ص ٣٥.

(١٩) انظر كتابنا من المنغلق إلى المنفتح (الأحاديث الثلاثة الأولى) القاهرة دار الأنجلو المصرية. أما بخصوص التفرقة بين تاريخ وتأريخ، انظر «hisroire» فى معجمنا «مصطلحات فلسفية» ١٩٦٢.

هذا تعريف من التعاريف الممكنة للثقافة. فمنها ما يتمتع بمناعة الدقة ومنها ما يتسع فيطلق على أكثر من مفهوم، مثل ما جاء عند عثمان أمين إذ يجعل ثقافة مرادفة:

«لحضور الوعي ويقظة الروح وهما لا يكونان إلاّ مع الضمير الحي والعقل الناضج»[٢٠].

هذا تعريف يمكن أن يعطى للكثير من الأشياء، بيد أنه لن يحدد أي شيء على الخصوص.

(جـ) التنبؤ بالغيب:

هناك موقف آخر لبعض الكتاب العرب من التاريخ. إنهم يتنبؤون بما سيأتي به المستقبل، إذ يريدون الأحداث على هذا الشكل أو ذلك، فذاتيتهم، في هذه الحال، تمسي بديلاً لـ «منطق التاريخ». نجد هذه النظرة اللامنطقية عند الشاعر صالح جودت، حيث يؤكد أن أحمد شوقي:

«سيبقى، إلى ما شاء الله، سيد القدامى والمحدثين؛ لأنه كان شاعر مصر وشاعر الإنسانية جمعاء. وكانت موسيقاه الشعرية فريدة لم يدن منها قبله، وأشك في أن يأتي بها شاعر بعده»[٢١].

فيما يتعلق بما «سوف يأتي بعد شوقي»، هذا شيء لا يعلمه إلاّ علاّم الغيوب! فمن «السلطوية» والمجانية أن نسبق الأحداث فنحكم، من الآن، على الملايين من السنوات المقبلة ولو بطريق الاستشفاف!... إن المستقبلية نفسها[٢٢] لا تتنبأ على المدى البعيد، وإنما تقف عند سنوات، وهي إذ تفعل، تنطلق من معطيات «موضوعية» معتمدة الإحصائات ومستقرئة الأوضاع الاقتصادية والمالية والتكنولوجية، فتقيم مستوى الأطر ومؤهلات الكليات ومعاهد التعليم العالي... في هذا الحال، يلتحم المنطق بالواقع المعطى ليتجاوزه إلى الواقع المترقب، ويكون دور الذوق الفردي والذاتية محدداً، فإن كان للتاريخ «منطق»، فهو بالضرورة خارج عن قواعد المنطق البشري...

أما فيما يتعلق بتصريح صالح جودت عن «ما قبل شوقي»، فنشك أن يكون قائله قد قام بعملية استقرائية تامة لتاريخ الشعر، عند مجموع الشعوب. إن مثل هذا الاستغراق في حكم تقييمي قاطع يفترض، مسبقاً، أن من صدر عنه قد قام بتجميع (كما يقول أصحاب المنطق الرياضي)[٢٣]، وهذا ما لم يفعله صالح جودت، ولن يستطيع ولو كان جميع العرب له مساعدين. لذا لا تجازف إذا صرّحنا بأن في الأحكام السابقة رائحة شوفينية، لا شعر فيها ولا موسيقى، لقد صدرت عن شاعر في حق شاعر آخر من مواطنيه. أكيد أن الأحكام الصادرة عن الذاتية لا ترغم التاريخ على أن يلتزم بنزواتها حتى ولو تعلق الأمر بأمير الشعراء العرب.

* * *

إن ما أوردناه، من أحكام عن شاعرية شوقي لا يدخل في اهتمام هذا البحث إلاّ بقدر

(٢٠) الجوانية، دار القلم، القاهرة، ص ٢٤٦.

(٢١) عبد العال الحمامصي، هؤلاء يقولون في السياسة والأدب.

(٢٢) مستقبلية = Prosfective, (f.) -rospective (E).

(٢٣) التجميع = ضرب من الاستقرار الإحصائي الكامل الذي يؤدّي إلى أحكام مركبة.

ما يعطى نموذجًا حيًّا عن الكيفية التى يؤرخ بها بعض كتابنا، ويصدرون أحكامًا فى الآداب أو السياسة... يروى محمد أبو رية عن المشير أحمد مختار باشا الغازى صرح فى حديث عن محمد عبده، التقييم الآتى:

«إنى أعتقد أن دماغ هذا الرجل هو أعظم دماغ عرف، وأنه لو وزن لرجح بكل دماغ من أدمغة الرجال العظام الذين عرف الإفرنج وزن أدمغتهم»[٢٤].

لو أن الأستاذ الإمام علم بهذا الحكم على دماغه لحزن لتفكير بعض كبار ضباط الجيوش العربية...

نجد عند عبد الله العروى خطاطة فكرية مماثلة لما جاء عند صالح جودت. يتحدث العروى عن نظرة الغرب إلى التاريخ، فيرى أنها على:

«طرفى نقيض مع النظرة التقليدية».

إنها تنبنى، فى آخر التحليل، على افتراض هو:

«أن الأمر الإلهى ليس حاضرًا فى الكون منذ البدء»[٢٥].

هذا افتراض طبيعى عند الماديين والملاحدة، لكنه غير مقبول عند المسيحيين (وهم أغلبية الليبراليين)، لأنهم يؤمنون بوجود عناية الله (La Providence) التى تهيمن على كل شىء. فتعميم الافتراض مجازفة. كان الأولى أن يقال:

«إن الأمر الإلهى غير حاضر عند بعض الغربيين».

تلك هى الملاحظة الأولى. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بما يضيفه العروى إلى قولته السابقة: إن الأمر الإلهى ليس:

«غائبا إلى أبد الدهر».

أنفهم من هذا أن «الأمر الإلهى» سيظهر يومًا ما وسيدخل فى التاريخ لأنه ليس «غائبا أبد الدهر»؟

فما علّة عدم حضور الأمر الإلهى فى التاريخ منذ البدء؟ (خصوصا وأنه يجوز تصور ذلك الحضور استقبالاً). ذلك الغائب، حاليًا، والذى ليس غائبًا نهائيًّا، بل يتوقع حضوره، أين هو الآن؟ إن العدم لا يحضر لا عند البدء ولا بعدهُ، كما لا «يدوم» غائبًا «أبد الدهر».

فعندما سيبدأ التدخل، سترتبط نظرة الغرب إلى التاريخ بنظرة اللهوتيين والمتكلمين، ولن تبقى «على طرفى نقيض مع الدائرة التقليدية».

يفسر العروى قولته تفسيرا يؤكد التأويل السابق ويزيد الأسئلة حدّة:

(٢٤) فى تقديم لرسالة التوحيد، ص ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

(٢٥) العرب والفكر التاريخى، ص ٥٩ – ٦٠.

«إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هى خارج متناول البشر أبد الآبدين».

حقًا، إن «الحقيقة المطلقة» ستصبح فى متناول البشر. بأية «عناية» سيتم ذلك؟

فلأن يثبت مؤرخ أن الأمر الإلهى غير موجود فى الكون ولم يوجد سابقا، قد يقبله البعض ويرفضه آخرون. لكن لا أحد يجرؤ فيتحمل مسئولية التنبؤ بما سيحدث للبشر، فى أبد الآبدين!

فبمثل تلك التصوّرات، يفقد حقًا التاريخ إيجابياته، فيعود حقًا مسرحًا لخيال الظل.

ينتقل بنا العروى من مفاجأة إلى مفاجأة. فلننظر إليه يحوم حول «الحقيقة المطلقة» وهو يقاوم النظرة التقليدية:

«لكى يكون التاريخ ميدان جدّ ومسئولية، لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصورة»[٢٦].

تلك الحقيقة المطلقة، سمّاها المتكلّمون بـ «الله»، المهيمن المدبّر. وكما أن الله يخالف كل ما يخطر بالبال لأنه متعال، كذلك «الحقيقة المطلقة». لقد اكتسبت المطلقية من الابتعاد الكلى عن كل ما سواها، لا تعتريها نسبية ولا إحالة على شىء عداها. وهذه، بلغة علم الكلام، تعال، والتعالى صفة من صفات الله: الرب هو «الحقيقة المطلقة». إنه المطلق الذى يتمتع بمطلقية قطعية إطلاقًا.

هكذا أراد العروى أن يبتعد عن «منطق علم الكلام» ابتعادًا بلا رجعة، وأن يتجاوز النظرة «التقليدية»[٢٧]، فوقع فيما فرّ منه.

* * *

يمكن أن نؤوّل فكرة العروى تأويلًا آخر بإرجاعها إلى الأصل الذى استوحت منه، يقول العروى عن نظرية الغرب إلى التاريخ إنها تنبنى، من جملة ما تنبنى عليه، على افتراض:

«هو أن الأمر الإلهى ليس حاضرًا فى الكون منذ البدء ولا غائبًا إلى أبد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطًا بعلم الكلام، إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هى خارج متناول البشر أبد الآبدين لأن فى كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرحًا لخيال الظل»[٢٨].

لا يحمل هذا أية مفاجأة للقارئ. إنه تكرار للأطروحات الماركسية التقليدية. بيد أن تناقضًا يكمن فى ما سيذهب إليه المؤلف فى الشطر الثانى من العبارة: فكون الحقيقة المطلقة فى متناول البشر، ولو بعد حين، قولة مباغتة لأننا لا ندرى ما هى الشروط التى سيقتضيها الذهن الإنسانى، فى نهاية المطاف، ليتاح له أن يحيط بأطراف «الأمر الإلهى».

سبق للكاتب أن أكّد أن الغرب تبنّى نظريته للوجود على إلغاء الأمر الإلهى والتعالى، وبالتالى

(٢٦) نفس المصدر.

(٢٧) ص: ٥٩.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٦٠.

ينفى كل فعالية للعناية الإلهية. من ذلك تعادل بين المطلق والأشباح. فما ينبغى التنبيه إليه هنا، هو أن ما يرد واضحًا فى الأطروحة التقليدية، يأتى ضمن تضاربات قد تحملنا على القول بأن الفكرة الهيجلية لم تحرر بعد من «قشورها اللاهوتية» عند العروى. فلا يبعد أن تكون محاولته ترمى للمزج بين الظاهر والباطن بين الخفى والمصرح به بحيث تتجه إلى تبنّى موقف باطنى، وفى هذا ما فيه من تعارض من الفكرة المعبّر عنها بوضوح لدى الماركسيين.

نقطة أخيرة: ماذا يقصد المؤلف بـ (أمر الله)؟

حسب السياق، أنه يعطى للعبارة معنًى خاصًا: تدخُّل إرادة الله / العناية الإلهية / القضاء. لكن هذا المعنى غير مقبول هنا. فـ «أمر الله» عبارة استخدمت، فى القرآن والأدب السياسى، للتعبير عن «نظام الحكم» و «السلطة السياسية»، ومنه سمى الحاكم بـ «الأمير» (من ينفذ أوامر الله ويسهر على احترامها)، كما سمى القادة – «أولى الأمر». جاء فى القرآن:

﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾[٢٩].

[النساء الآية ٥٩]

* * *

وأخيرا، ما التاريخ؟ وما «التاريخانية»؟

يجيب عبد الله العروى:

استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التى تنفى أى تدخل خارجى فى تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات»[٣٠].

– ينفى المؤلف تدخل أى سبب «خارجى» عن التاريخ لتفسير التاريخ. فكان عليه، وهو مؤرخ أن يدلنا على الأسباب التى هى من التاريخ، وبها يُفسر ويؤوَّل، وعلى الأسباب التى هى خارجة عن التاريخ، كى يتجنب الباحثون الخلط.

ثانيًا: إذا كان التاريخ هو «سبب الموجودات» و«خالقها» و«مبدعها» فمن العبث محاولة «تفسير» التاريخ أو «تأويل» أى حدث لأن التاريخ نفسه سيصبح سببا لذاته، وخالقًا لذاته، ومبدعا لذاته.

فالتاريخ هو تاريخ، بالضرورة، لكذا... أو كذا... فأين مكان الإنسان فى تاريخ الإنسانية؟

وأين أدوار الإنسان فى صنع التاريخ؟

لماذا طمست تفاعلات الناس فيما بينهم وتفاعلاتهم مع الطبيعة؟

---

(٢٩) انظر دراسة ممتعة فى الموضوع لشكرى نجار. الباحث عدد ٧ ص ٩٠، سنة ١٩٧٩.

(٣٠) العرب والفكر التاريخى، ص ١٢٦، تعليق ١٠.

فالاعتراف باستقلال بعض القوانين عن الإنسان لا يخوّلنا أن ندّعي وجود قانون يفرض سلبية الإنسان في التاريخ، ولا أن نجعل من التاريخ سرًّا تغلفه أسرار بحيث إذا حاول أحد أن يحلّ السرّ الأول وجب عليه أن يعرف مسبقًا كيفية حلّ الثاني، ومعرفة الثاني تتوقف على معرفة السرّ الثالث، و...

– هل نحن أمام مثالية أو رومانتيكية؟. أم أنه مجرد «فن تجريدي»، إن لم تكن نظرية نهيلية عدمية للتاريخ....

قد يكون لفظ «عدمية». هنا، غير ملائم، أو على الأقل مبالغًا فيه. فالأفضل استعمال «مثالية – ذاتية»: فلا ننسى أن العروي مؤرخ، وأن المؤرخ العروي هو الذي يصرح أن: «التاريخ لما هو مكتوب اليوم يركز على منطق الأحداث إلى حدّ أن الأحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ»(٣١).

– هل الباحثون في التاريخ يؤمنون، مع العروي، بشيء يسمى «منطق الأحداث» (أو منطق التاريخ، كما سمّاه صالح جودت)؟(٣٢).

فلنترك للمؤرخين أن يجيبوا، كما نرجو منهم أيضا أن يخبرونا من منهم يعتقد أن التاريخ يظهر وكأنه «كله من عمل عقل المؤرخ»؟ وهل لهذا العقل الخاص منطق خاص يتجاوز الأحداث وحتى الأفراد؟

ونوجه لهم سؤالاً أخيرًا:

أحقًّا أن «مادية الأحداث تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عقل المؤرخ؟ إذا ذابت «مادية الأحداث» الموضوع ولم يبق إلاّ «عقل المؤرخ ذات المؤرخ» لن ينتج، في الأخير، إلاّ تاريخ ممتزج بمؤرخ، ولا يتدخل أي شيء آخر. أما المنهج فاستبطان (الذات – الموضوع). نظن أنه، لا عقل المؤرخ يدرك تجريديا، ولا التاريخ يفهم ويفسر بعد أن «تذوب مادة الأحداث».

وما معنى أن «تذوب الأحداث»؟

في أي وعاء يحصل الذوبان: في التاريخ أم في شعور وذهن المؤرخ؟

إن الاعتقاد في الذوبان من شأنه أن يسقط في مزلقين:

– انطلوجي. وبيانه أن لمنطق الوعي وجودًا «خارجيًّا» و «موضوعيًّا». في منأى عن الواقع (مثالي ذاتي) بمعنى أن إسقاط هذا الذوبان على العالم الخارجي (بما فيه الأحداث) ليس إلاّ تصورًا فرديا يُضخَّم بشكل لا – واقعي.

صحيح أن في التاريخ أشياء تتجاوزه، هي قوانين التاريخ. لكن، صحيح كذلك أن للفكر قوانين

(٣١) نفس المصدر، ص ٤٤، تعليق ٢.

(٣٢) انظر هنا.

بها نفكر وندرك سَيْر التاريخ. فلا تأريخ دون مؤرخين، كما لا تاريخ (مادة الأحداث) دون أناس ليصنعوه. فالإنسان هو الكائن الذى يتأرخ قبل أن يؤرخه الآخرون، لأنه يتطور ويتقدم ويعى التغير فيؤرخه. إن العقل لا يُشرِّع للطبيعة قوانين سَيْرها، إلّا أنه يلاحظ ما يعتريها فيعيه ويتأمل فيه.

* * *

للعروى تعريف آخر لـ«تاريخ» يريده تعريفا، على وجه الدقة، لما يسميه «التاريخانية الماركسية»؛ إنه يعنى ما من المعانى:

«النظرة الشاملة التى يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضى».

يعلق محمد عابد الجابرى على هذا التعريف:

«إن مفهوم التاريخ بهذا المعنى، مفهوم ضبابى، لا ماركسى»(٣٣). ويحتج الجابرى على ذلك بما جاء عن ماركس نفسه فى الأسرة المقدسة: «التاريخ لا يعمل شيئا، لا يملك ثروة كبيرة، لا يقتل؛ هو الإنسان، الإنسان المشخص الحى الذى يقاتل ويملك كل ذلك [...] إنما التاريخ هو نشاط الإنسان فى سعيه نحو أهدافه».

كثير من الباحثين انتقدوا بشدّة «مارسكية العروى»(٣٤). فمثلا، يقول محمود أمين العالم، بهذا الصدد:

«إن الماركسية التى يتبناها الأستاذ العروى ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية ليست فى تقديرى هى ماركسية ماركس وإنجلس ولينين، ليست تلك النظرة التى تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية. وإنما هى ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجليا. إنها ماركسية أيديولوجية معلقة فى فراغ التجريدات والتهيمات»(٣٥).

---

(٣٣) الجابرى، المحرر الثقافى (١٩٧٤/١/٢٢).

(٣٤) منهم (جورج لابيكا)، فى المجلة البارزية (La persée) ومحمد عابد الجابرى فى المحرر الثقافى، وتوفيق السعدى فى الثقافة الجديدة، وجابر رشيد فى أنوال، ومحمود أمين العالم، فى منشورات مختلفة.

(٣٥) قضايا عربية، عدد ١٩٧٤/٢، ص ١١٦.

(د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة :

يلخص البيان التالى الشروط والمقومات
لتحقيق إنسية تبعًا لـ «فكرلوجيا»، كما نتصورها

* توتر نحو:	آفاق جديدة. مغامرات مستمرة.
* معتقدات:	عن إقتناع. محاولة إقناع.
* ذاتية:	فى نزوع إلى تموضع. فى نزوع إلى تجاوز.
* حقل ثقافى:	مجال فردى. مجال تواصلى.
* محيط كونى:	الطبيعة. الكائنات الحية.
* عقل مجند:	الفهم الواقع. لتطهيره من الخرافية. عقلانية نقدية.
* منهج:	حرب ضدّ الإبهام. اختبارات الاختبارات من أجل التكيف.
* التزام:	سياسى. تطويرى إصلاحى.

الفصل الثانى

القطيعة التاريخية

فى مقابل المفهوم اللاواقعى الخرافى الذى أخذه «تاريخ» و «تأريخ» عند بعض الكتاب العرب، كما رأينا، نورد مفهومًا جديدًا هو الآن فى طريق التبلور، وسيكون له لا محالة شأن فى التفكير العربى لأنه يعتمد الابيستمولوجية المعاصرة التى أعطت أكلها الجيد فى العلوم.

تروج حاليًّا مناقشات بين فلاسفة ومؤرخين، من جامعة محمد الخامس، حول «القطيعة» فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومن الذين يتدخلون بقسط وافر فى المناقشة، على أومليل ومحمد عابد الجابرى ومحمد زنيبر وغيرهم. تستغرق الصفحات الآتية باتجاه كلٍّ من أومليل والجابرى.

* * *

الغاية الأساسية التى يرمى إليها أولئك المفكرون المغاربة هى تحرير العقل العربى الإسلامى مما يشوبه من رواسب الفِرْدية المتوارثة، وذهنية الحواشى والاستطرادات والخوف من البدعة وفقدان الفكر النقدى إزاء تراث اكتسى صبغة قدسية. فـ «القطيعة» موقف منهجى / ابستملوجى جديد يركز على أساسين:

- الأوّل يهمّ الباحث: المطلوب منه أن يتموقف بموضوعية صارمة وممنهجة.

- الثانى يهم الموضوع (التراث)، حيث يجب أن يعتبر مادّة للبحث أى مجرد ظاهرة تعالج، تحليلاً واستقراءً، تبعا لمنهجية واضحة ودقيقة.

١ - قطيعة أومليل :

لا يرى هذا الفيلسوف صلاحية إجرائية للقطيعة الابيستملوجية، كما هى فى اتجاه (غاسطون باشلار)[١]. فهو يدعو لقطيعة بالمفهوم الماركسى، أى أن يستأصل الباحث آثار الفكرلوجيا، بتصفية الوعى التراثى، خصوصا وأن للتراث المكتوب طابعا جزئيًّا لا يتوفّر على الشروط التى تخوّله الشهادة الاستشهادية على حياة المجتمعات العربية الماضية. أليست اللغة المكتوبة مختلفة عن لغة التداول؟

نتيجة لذلك إن الثقافة المكتوبة ثقافة أقلية خاضعة لمنطق خاص.

* * *

(١) **La rupture chez Gaston Bachelard.**

نتفق مع على أومليل على أن التراث لا يمثل كل هويتنا القومية لكن:

- ألا يدخل التراث فى كيان الهوية القومية؟
- أليس مرجعًا وسمادًا مخصبًا للثقافة القومية؟

يقول محمود أمين العالم:

«إن الموقف من التراث ليس موقفًا عمليًا نفعيًا يفيدنا فى معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخى بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا»[٢].

إن التراث، والماضى بصفة عامة، هو القسط من التاريخ الذى تحقق. فنحن فى صيرورة، وما فينا يتبعنا. إنه حقيبة السفر، ذاكرة «الأنا الجماعى»، خزينة الذكريات والتجارب والعادات والأعراف. لكلّ فرد قدرة على التذكر والتخيل تفترض وجود ذاكرة، أى تفترض ماضيا مختزنا. إن الأنا لا يتخيل إلّا إذا تذكر، إلّا إذا انطلق من رؤية سابقة. فالذى يفقد ذاكرته، يعيش بلا ماض، يدخل فى خبر كان، لا يعود له حال وبالأحرى أن يكون له مستقبل. فبلا فكرة عن الماضى، عن ماض ما، لا يستطيع الفرد أن يصمّم أىّ مشروع للمستقبل. فهذا الربط بين فترات الزمان التاريخى للأمة يُكوّن وحدةً متماسكة تتفاعل فيها الأصالة مع المعاصرة فى تفتّح على تعصير جديد. إنها وحدة تيارات فكرية لا تنقطع، شبيهة ببحر واحد تتلاطم فيه أمواج متجدّدة.

نختلف مع على أومليل، كذلك، عندما يدعى أن أوّل من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم:

«مفكرو الغرب الاستعمارى. إن هؤلاء صنّفوا العالم صنفين: الغرب وما عداه. الأوّل موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أما عدا الغرب، فإما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه الاستشراق [...] أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعا للأنثربولوجيا والاستشراق، والأنثربولوجيا موضوعها أساسًا هو التراث، أى التاريخ المجمّد»[٣].

- هل تراثنا مسئول عن النظرة التى كوّنها عنه مفكرو الاستعمار وعمًا فعلوه به؟
- لماذا اليوم، وقد قُضى على الاستعمار، نقوم بتصفية الحساب مع الاستشراق، خصوصا وقد قام هو نفسه (هاراكيرى) أو على الأقل بنصف انتحار؟

لننظر إذن إلى التراث على أنه تراثنا نحن من وجهة نظرنا.

على أن المستشرقين لم يكونوا جميعا فى خدمة الاستعمار، فمنهم من حرّكهم الفضول العلمى فتركوا خدمات علمية أسهمت عمليًا فى إلغاء المسافات الزمانية بيننا وبين ماضينا: فمثل «الموسوعة الإسلامية»[٤] التى تعتبر ذخيرة تظهر أمامها «دائرة المعارف» لفريد وجدى ضعيفة

(٢) الآداب بيروت - مايو ١٩٧٤.

(٣) المحرر، «الملحق الثقافى»، الدار البيضاء، ١١ يونيو ١٩٧٨.

(٤) Encyclopédie de l'Islam, N. Ed. Leiden, E.I. Brill et Paris, Maisonneue et L'orose

جدًا، وتتجاوز موسوعة البستانى بخطوات[٥]. وأعمال (بروكلمان)؟... وتحقيقات (ليفى بروفانصال) ومؤلفاته عن المغارب والأندلس؟ والمعاجم المختلفة؟ و(هانرى كوربان) ونصوص الفلسفة الشيعية؟ ومن أعاد لنا ابن خلدون، أليس هو (البارون دوسلان)؟ لقد اعتمد طه حسين على المقدمة، فى الترجمة الفرنسية (وعلى ما جاء فى تلك الترجمة من تعاليق) عندما حرر أطروحته عن ابن خلدون، وهى أوّل أطروحة بالعربية عن ذاك المفكر.

ومن المؤكد أنه لا أحد يلزمنا أن نتبنّى نظرة الاستشراق عن تراثنا أو يمنعنا من معارضة المستشرقين الذين حاولوا أن ينحرفوا عن الموضوعية لفائدة استراتيجيا استعمارية. فالمنطق الذى دلّنا على اللعبة الاستعمارية يرغمنا على أن نعتبر موقف المستعمرين من ثقافتنا دليلا على أنّ فى تراثنا تهديدًا لمطامعهم، وأنه سلاح فى معركة التحرر السياسى وتحرير ثقافتنا واقتصاد بلادنا، إذا ما فهم فهمًا صحيحًا ووظِّف توظيفًا إيجابيًّا.

فلنحذر أن تلاحقنا، حتى بعد استقلال البلاد، عقدة الاستشراق!..

لا نريد الدفاع عن المستشرقين أو مهاجمتهم، إنما نقرّ بحقيقة. ولكى لا نكتم الشهادة، علينا بالإنصاف. وكلما واجهنا المسئوليات يجب ألّا تخيفنا فنبحث لها عن مبررات خارجية. لذلك من العبث أن نرفض كل ما أعطاه الاستشراق من أبحاث وتحقيقات ومناهج لسبب أن بعض المستشرقين خانوا أخلاقية البحث العلمى وحاولوا أن يوقعونا فى الغربة بالنسبة لماضينا.

* * *

يقينًا أن ماضى أية أمة لا ينحصر فى التراث المكتوب، بل يتداول أفعالا سلوكية موروثة، وأنماطًا من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعا من التعابير ومجموعة من القيم والمعاملات. يقينًا أن بعض الكتّاب يجاملون، والكتابة تدعو إلى محسّنات تنميقية لفظية، لأن الكتابة صناعة تصير أحيانًا تصنعًا. والتصنّع قد يخرج الكتاب عن شروط الصدق. إن الاهتمام الكبير بالبلاغة يدفع إلى المبالغة. فالكتب لا تقدم دائما شهادات كاملة الصدق على حياة الأجيال. فبين اللغة المتداولة ولغة الكتابة فرق شاسع، خصوصا وأن الكتابة مهنة أقلية ضئيلة من الناس وتتّجه إلى كمشة من القراء ليقضوا معها وقتًا قصيرا قبل أن يعودوا إلى الحديث بالدارجات / العاميات المتداولة فى أمور الحياة العامة والخاصة. نفس الشىء عن منطق الكتابة فى مقابل منطق التعامل اليومى.

بالإضافة إلى ما سبق أن الكتابة تخضع لمراقبة السلطة ولأساليب «الموضة» ولتحريفات يجرفها النسخ (ما منها عن قصد أو عن جهل من النساخ، وما منها مجرد أغلاط عادية). وأما الكتابة الفلسفية والعلمية بالخصوص فمعرّضة لذلك وأكثر عند تأويلها وتفسيرها، بل حتى عند نسخها لأن أسلوب الفكر التنظيرى تجريدى ويتناول قضايا معقدة وعميقة.

---

(٥) لفؤاد أفرم البستانى فضل كبير يستحق كل تقدير إلّا أن عمل الفرد رغم كل المجهود يبقى دون ما تقوم به جماعات من المتخصصين، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بالموسوعات، (الأنسكلوبيديات).

ومع كل هذا، يبقى أن بناء الثقافة الجديدة ليس مشروطًا بأن نرمى الماضى فى هاوية لتكسير البعد الزمانى واجتثاثه من وجودنا. وحتى لو فعلنا لما استطعنا أن نرغم المستقبل على أن يفتح لنا ذراعيه حنانًا وترحيبا. إن للمستقبل رِجْلين، واحدة فى الماضى، والثانية فى الحاضر وكلتاهما متوترتان نحو المستقبل.

* * *

هل فى قدم تماثيل الإغريق ومقاييسهم المعمارية ما يرغم الغرب على رفض الجمالوجيا والفن الإغريقيين ؟[٦].

إن أفلاطون والرواقيين، و(بلوتارك)، و(دانتى) و(سرفانطيس) و(دوفو) و(دولا ميراندول)، وغيرهم من عباقرة العالم فى كل العصور، «سلفيون» كما ننعت تراثنا[٧]. إنهم «سلفيّون» من حيث قدم العهد والرؤية، ولكنهم خالدون مخلّدون فى تاريخ الفكر البشرى وفى الآداب الإنسانية.

ورجال النهضة الكبرى، من أمثال (بودى) و(جيطو) و(ايراسم) أليسوا جميعا هم كذلك «سلفيين» و«تراثيين» لأنهم طالبوا بالعودة إلى السلف، إلى الماضى التليد، وإلى تجاوز الأوضاع الحضارية الوسيطة، بفكرها وعاداتها وقيمها وذوقها وأعرافها نحو فكر وعادات وقيم وذوق وأعراف القدامى من الإغريق، أوّلًا وبالذات، ومن اللاتينيين إلى حدٍّ ما؟ ومن أبرز مظاهر تلك الحقيقة، الفكر النقدى وقد اتجه النقد اتجاهًا انقلابيًّا ينصبّ على الحاضر للاستعاضة عنه بماضٍ ساهم فعلًا فى تطوير أوربا فكريًّا، وجماعيا وأخلاقيا. الحركة كانت استدعاء التراث الإغريقى اللاتينى ودعوة له ليحلّ فى التفكير والسلوك والتذوق لدى أجيال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ويطارد تقاليدهم الحالية.

هكذا وجهت الدعوة إلى تراث ليصنع منه رغم «ماضويته»، سلفية تنطلق منها الطفرة إلى النهضة.

والليبرالية والبرجوازية الغربية المعاصرة، أليست إرثًا من ذلك التراث «السلفى» به تقدمت، وما تزال تصول به وتجول، دون أن ترى فى ذلك تناقضًا؟

فإلى حدّ اليوم، رغم ما حققته الفيزياء الإلكترونية وعلوم الإعلام إن تراث الإغريق القديم وتراث الرومان القدامى يتمتعان بحظوة مرموقة فى سلوك وذهنية الغرب.

أما نحن العرب، فكلما حاولنا أن نلتمس طريق الأصالة، تعاملنا مع التراث إمّا تعامل رفض وتصفية حساب لفائدة الاغتراب، باسم التحرر من «السلفية» و«الرجعية»، (ويبقى هناك تعلق بـ «السلف» الغربى)، وإما كانت العودة إلى الماضى بوَله مفرط وكأن التثبت به هو هدف الحياة، مع أنه تبين أن الأصالة:

---

(٦) جمالوجيا = .(E) Aesthetics, (f.) esthétique

(٧) نقصد بـ «سلفى» فى هذا السياق كل من / ما فى الماضى يصح أن يعتمد قدوة ومرجعا. فـ «سلفى» بهذا المعنى ليس مرادفا لـ «سلف» و«سالف»، فى المعنى العام، كما يقال «فى سالف الأزمان».

«لا تتحقق بتلك العودة البليدة إلى الماضى، ولا بذلك الارتباط الأعمى بالحاضر، بل هى تتحقق بالممارسات النضالية والتجارب الحيّة التى تتميز بخصائص معينة»[٨].

* * *

ملاحظة أخيرة يعتقد على أومليل أن الاستعمار أراد أن يخرجنا من التاريخ ليدخلنا نهائيًا فى التراث.

نظن أن الاستعمار حاول، على العكس، أن يقضى على شخصية المستعمر، تراثًا وتاريخًا.

على أنه لا يُتَصَوَّر تاريخ بلا تراث.

إن طمس المعالم الموروثة يعنى تفتيت عناصر التاريخ بتفكيك الذاكرة القومية وخلق فوضى ذهنية لكى يقدم الاستعمار تراثه الخاص بديلاً عن تراث الشعوب الخاضعة له. ألم يعلّمونا فى المدارس الابتدائية: «أجدادنا الغاليون»[٩]؟ أو لم يشوّهوا تراثنا بتقديمه مسلسلا لحروب داخلية وغزوات قبائلية؟

* * *

فكأنما أنه لا تاريخ بلا تراث، كذلك لا أصالة بلا تراث. فالشعب الذى يفقد أصالته يندمج فى أصالة غيره (وهذا ما أراد الاستعمار بالجزائر عندما حاول طمس الأصالة العربية الإسلامية بفَرْنَسة الجزائريين، وما حاوله فى المغرب بالظهير البربرى، سنة ١٩٣٠). وتلك هى الظاهرة التى حلّلها ابن خلدون فى المقدمة من أن المغلوب مدفوع لتقليد الغالب «إن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب، فى شعاره، وزيّه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده»[١٠].

الأصالة، فى التاريخ العربى الإسلامى، تطلّعات فكرية، وتجارب، وتقنيات تَحقَّق بعضها بنجاح، وبعضها لم ينجح. والسلبيات هى أيضًا مكتسبات تفيد عند الممارسة. يعلمنا التاريخ أن الانطلاقة من الصفر، فى أى ميدان ليست تقدّمًا، إنّ التقدم يكون بالنسبة لماض. «الثقافة الجديدة» إنما هى تجديد لثقافة سابقة، كما أن المستقبل، فى واقعه، استقبال لما سيأتى وإن المستقبليين هم الذين يحسنون تهيؤ الاستقبال فى الحاضر، بفضل ما لهم من تجارب الماضى، ومن أصالة.

فما التراث إلاّ مجموعة رموز رئيسية يلتقى حولها شعور الأمة بشخصيتها، وبه تلتحم وحدتها.

أما الأصالة فهى:

«الثورة على الظلم. إنها العقل المتحرر المهتم بإنقاذ العالم جميعا من براثين الطغاة، ولكن لن يكون استمرار أصالتنا إلاّ بهذا، ولن يكون لنا أدب حقيقى وفن وفكر حقيقيّان إلاّ إذا كانت

---

(٨) أحمد المسناوى، المحرر (الملحق الثقافى)، الدار البيضاء ١٩٧٦/١١/٢٤.

(٩) "Nos ancetres les Gaulois".

(١٠) ج ٢، ص ٤٥٠، القاهرة لجنة البيان العربى.

الغاية منها جميعا تكريس هذه الأصالة وتثبيتها»[١١].

نظن أن أحمد يوسف داود لم يأت بتحديد لـ «الأصالة» العربية، بل أعطانا ما يريده لنا من دور أخلاقي بناء. إنه تعريف وظيفي.

* * *

نعود إلى سؤال سابق: ما «التاريخ» بلا تراث؟

إنّ أي تراث لا يستحق أن يقال إنه تراث إلّا إذا أصبح من تاريخ. طبعًا، ينبغي ألّا ينحصر إطلاق تراث، بالمعنى السابق، على الآثار المكتوبة كما يذهب إليه على أومليل.

نشير بهذا الصدد، إلى أن جميع الأمم تعرف إلى حدٍّ ما الازدواجية اللغوية، نعني أن لغة الخطاب المكتوبة ليست هي لهجات التخاطب في الحياة اليومية، ليست «عاميات» التداول.

– فلماذا ينزع على أومليل عن التراث المكتوب صفة التراث – الشاهد الصادق؟ فالكتابة، رغم ما يعتريها من تزييف أو تزوير وتشويه، أو نسيان، لا تفقد كليًّا صبغة الشهادة، ولا تضيع منها صفة التعبير الذى ينبغي استنطاقه واستلهامه في فهم حقيقة الماضي.

– وما هو التراث الآخر البديل؟

– هل يطفو المفهوم في الفضاء، بلا مضمون؟

– أليس لنا إلّا المعاصرة؟

وما هي طبيعة هذه القدرية التي يراد فرضها من أعلى وإرغام «الواقع» على الانقياد لها؟

– قبل أن ندخل «عصر المعاصرة»، ماذا كان، وماذا كنا؟

يقول أومليل:

«إننا ما نزال لم ننفصل عن التراث هيكليًّا، أي لم ننفصل عنه على كل المستويات».

فآمال على أومليل أن ننفصل عن جميع: «هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى».

يغلب على الظن أن الانفصال معاصرة قدرية وليس إلّا وهمًا نظريًّا، بل وفرديا، إذ أين «المناطق الأخرى» التي تأتى لها أن تحدث في صيرورة التاريخ قطيعة بمقصٍّ لا يرحم؟

نودّ أن نعرف تلك المناطق التي تحقق فيها ذلك الأمل.

يجوز أن توجد، ولكن: متى نقول دخلنا المعاصرة، ومتى وأين تبدأ المعاصرة؟

إن الذى يتتبع رشاقة ودقة تفكير على أومليل، يستنتج هذه المعادلة: تاريخ = معاصرة، أما بين تاريخ وتراث، فتقابل أو ازدواجية. فكأن شرط الدخول إلى التاريخ هو هذه العملية القيصرية الموعود بها والتي يعلق عليها هذا الباحث الآمال، فماذا يجعلها تمثل المطية، والسبيل والهدف، وتمثل المبدأ والمعاد جميعها؟

---

(١١) أحمد يوسف داود، الآداب، بيروت العدد ١٢، ١٩٧١.

ربما كان فى هذه الغائية إخلال بالمنهجية العلمية وآية على تفكير طوباوى يربأ بدعاة المنهجية المتقدمة أن يكونوا من بين رسله المبشرين.

وها هى أمثلة على تلك الازدواجية، كما يراها على أومليل:

«الفلاحة العصرية / الفلاحة التقليدية، المدينة العصرية / المدينة الأهلية، التعليم العصرى / التعليم التقليدى، القانون / العرف والقضاء الشرعى».

ليس لهذه الازدواجية انتماء جنسي، فهى ليست مغربية أو عربية، إنها عالمية. ففى كل المجتمعات أعراف من جهة، وقانون من جهة أخرى، وقد يكون للعرف والعادة قوّة أوسع مدى وفعالية من القانون (بريطانيا العظمى). وماذا يحرك التاريخ سوى امتزاج الثنائيات التى استدل بها أومليل. فالقوانين تأخذ بعين الاعتبار العادات والأعراف فتقنن بعضها أو جلّها، فقضاة فاس بالمغرب يحكمون حسب الفقه المالكى «والعمل الفاسى» أى مجموع عادات وأعراف اكتسبت صبغة تشريعية فى فقه المعاملات ومتى وجدت «فلاحة عصرية» دون اعتماد على تجارب «الفلاحة التقليدية»؟ و«التعليم العصرى». من نظّمه وكوّن أطره؟ إنهم خريجو «التعليم التقليدى». هل التاريخ يسير طبقًا لإبداع من لا شىء.

يحصل التقدم والتقدمية مما هو موجود، أو كان موجودًا، وإلاّ كنّا كالبطل فى العدو الذى لا يلحق السلحفاة، مهما كبرت خطواته وتعددت، ومهما جرى وأسرع.

* * *

لنا وطن. الوطن إرث بناه أجداد، وزعوه، طوّعوه، وأتى أجداد آخرون إلى الوطن، من جهات وأجناس مختلفة. لم يحملوا معهم أرضًا بل حملوا ذهنيات وعادات وأعرافًا ومعتقدات، وأساطير من الأولين والآخرين. عجن الأجداد ما ورثوا من تجارب وأمتعة فى رحلاتهم، ثم تمثّلوه وأورثونا إياه. إنه نوافذ على تبدّد ظلام الأرض، الطبيعة والإنسان والحياة. تركوا لنا الميراث وأرادوه ضوءًا. فليس من المنطق أن نأخذ عنهم الأرض ولا نستفيد من كيفية حرثها، أن نتسلم منهم الجداول التى حفروها للسقى ونرفض الاستعانة بطريقهم فى تنظيم وتقسيم المياه بين الجيران المستهلكين. وليس الأخذ بهذا التنظيم أو ذاك توفيقًا للاجتهاد، ولكنه تخطيط أعطى أكله فى فترات قد يلهم المجتهدين فيما يدخلونه من تخريجات واجتهادات. إنه تراث ملىء بتجارب عملية ولا يلزم بتقليص الجهود لإعداد الإنسان الجديد. وليس دعوة إلى الرجوع للوراء فكل تراث إنما هو نتائج اجتهادات ماضية. ارتجل الأجداد حلولاً لمواقف، وأبدعوا أخرى، حركة بعد حركة فى صراعاتهم من أجل الخبز والعدل، وصيانة النفس والممتلكات، مثلما يصارع اليوم المعاصرون.

* * *

عن الأجداد ورثنا كذلك اللغة. انبهروا أمام الآفاق والحياة فسموا الأرض ثم المحراث، وتغنّوا بالقمح والشعير وجمال المرأة وطعم الفاكهة، فأبدعوا صورًا ورموزًا. الوطن فى كياننا ومحبوب لأن

الأجداد صنعوه وأطلقوا عليه اسماً، وسقوه بدمائهم وعرقهم، فانتسابنا للمكان يمتد من... إلى... امتداداً مكانياً وزمانياً، وله بُعدٌ في وجداننا.. إن الخيوط التي تربطنا به هي التراث - والتاريخ، التاريخ التراث الذي يتأصل فينا، عاطفة وحنيناً، ونتأصل فيه مادة وعادة وأخلاقاً. إلى حدّ أننا «نموت ليحيا الوطن». إنه الواقع والمصير.

طبعًا المحافظة على الماضي ليس معناها الغرق في الماضي هروبًا من مسؤوليات الحال والمستقبل. إنّ الالتزام بتطوير أحوال الحال وتشييد المستقبل هما اللذان يفرضان علينا توظيف تجارب الماضي. فعلى الذي يريد أن يحتاط، عند تصميم المشاريع، النظر إلى / في الأشياء قبل وقوعها ليتدبر العواقب. ولا يستطيع ذلك من يعجز عن أن يتأمل / أن يعيد النظر فيما سبق، فالتدبير رجوع بالدبر إلى ما كان لاستخلاص بعض معطيات التجارب التي مرّت بها أقوام مثلنا، صارعوا من أجل الحياة والنمو والتقدم، وكان من بينهم (حكماء) وعباقرة وعلماء... فالقدرة على الحُكم السليم، كما يقول (ديكارت) مشتركة بين جميع الناس بالتساوي.

الجذر: د.ب.ر. = دُبُر، خلاف قبل.

في حديث نبوي: «لا تدبروا» = لا يترك كل واحد منكم الإقبال على صاحبه بوجهه.

أما التدبير: من دبر الفرد أمره = إنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره وهو دبره (ابن فارس، مقاييس اللغة).

ومنه: «ليس لهذا الأمر قُبُله ولا دُبُره» = ليس له ما يقبل به، فيعرف ولا يدبر به فيعرف. وقد وصل كثير من اللسنيين المحدثين إلى أن الدلالات اللغوية الأساسية تؤكد تأثير التنظيم الاقتصادي والمجتمعي والسياسي للثقافات القديمة في الثقافات الغربية حتى اليوم(١٢).

* * *

طبعًا، التأثير ليس النسخة طبق الأصل. يدرس (بنفينيست) القرابة بين التنظيمات الأبيسية القديمة (العصور الأولى للتاريخ الأوربي) والأبيسية الغربية الحديثة، في الزواج مثلاً حيث الزوج يمتلك المرأة، دون اعتبار لماهيتها وحريتها. دور المرأة أن تطيع الرجل وتنجب له أبناء. هكذا قد قطعت المرأة الغربية أشواطًا طويلة وكثيرة وصعبة، قبل أن تصل إلى الفترة الحالية التي تقاوم فيها بجرأة الأبيسية وتطالب بتحررها ومساواتها الكاملة بالرجل.

التاريخ لا يعرف السير على خط مستقيم، إنه يمر بقفزات ونزوات، كالناس الذين يصنعونه، أما النتائج فليست دائمًا متوقعة بكيفية رياضية. فمعرفة تجارب الماضي (التراث المكتوب والمنقول شفويا والتراث الذي يتفشى في العوائد والأعراف) يفيد أحيانا، بكيفية أنجح من النظريات العلمية والاستنتاجات المنطقية، إن أية جماعة لا تشعر أنها تكون عشيرة / قبيلة شعبًا / أمة ولا تندفع بإلحاح إلى العمل إلاّ إذا وعت ارتباطها عاطفيًا بماض مشترك، وماديًا بأرض. فجماعة

(١٢) (cf.) Benvéniste, les noms de parenté, Paris, Gallimard.

من المغامرين لا تجمعها علاقات بوطن أرضى وآخر روحى وجدانى لن تفكر فى غد، ولن تهتم بثقافة، ولن تخوض معارك من أجل التقدم. فلابدّ أن نكون من تراث أو أن نندمج فى تراث الغير، فالليبرالية التى يقدمها عبد الله العروى نموذجًا للعرب، إن أرادوا الخروج من التخلف، إنما هى تقدم إلى الانعدام بالاندماج فى «أنا» الآخرين.

* * *

بناءً على ما تقدم، إن الرجوع إلى الماضى (بتراثه الحى والميت) ليس توليةً للأدبار فرارًا ونكوصًا (بالمعنى السيكلوجى)[١٣]. إن التراث نظرة على الذات من خلال تجارب الآباء، وتطعّم الطموح الذى يغذّى الفعل. فمن يتبرأ من تراثه / ماضيه / ثقافته، يتبرأ من الوطن الحالى ومن الوطن، من الأرض والتاريخ.

فى عرف بعض المحللين النفسانيين أنه يجب أن يتعلم المريض كيف يتوجه لذاته ليتمرن على تناسى ماضيه الشخصى وعلى التحرر منه بتاتًا. فهل أصبح العرب جميعًا مرضى ومطالبين، هم أيضًا، بأن يتناسوا ماضيهم الشخصى والعام، فيغدو التراث العربى الإسلامى مرضًا عضالاً جماعيًا؟

يظهر من الحوار السابق مع على أومليل، أننا متفقان على الأهم: ضرورة إيجاد طريق جديد للبحث فى التاريخ العربى - الإسلامى مع استقرائه وإن اختلفنا فى الجزئيات.

الحوار ما زال فى حاجة إلى مزيد من التدقيق، لأنّ الأمر يتعلق بمنهج جديد.

٢ - قطيعة محمد عابد الجابرى:

إنها تستلزم فكرًا نقديًا ومنهجيًا دقيقًا، وإلاّ فقدت كل فائدة، واستحال التعامل مع التاريخ العربى الإسلامى، وانعدمت استثماريته لتدعيم الثقافة الحالية وبناء ثقافة الغد. فالنقد أساسُ التفكير العلمى المنهجى، إنه يتجه إلى الفعل العقلى لا إلى الموضوع المتعقَّل. وعندما يتمكن هذا النقد من تجاوز نفسه، يحقق طفرة ويدشن قطيعة.

«أى أنّه يرى فى نفس الموضوع ما لم يكن يراه فيه من قبل، فيقدم عنه صورة جديدة كل الجدة تختلف جوهريًا عن الصورة السابقة، صورة جديدة يبنيها منهج فى التفكير جديد، ومفاهيم جديدة، وتؤسسها أو تصدر عنها إشكالية جديدة»[١٤].

مع الجابرى، تأخذ القطيعة معنًى مخالفًا لما هى عليْه عند على أومليل.

هدف الجابرى هو تحديث الفكر العربى، لكن هذه الدعوة ستظل، كما يؤكد الجابرى، مجرد كلام فارغ إذا لم تستهدف أوّلاً وقبل كل شىء:

«كسر بنية العقل العربى [...] وأوّل ما يجب تكسيره هو ثابتها البنيوى «القياس» فى شكله

---

(١٣) régression سلوك ارتدادى/نكوص.

(١٤) انظر م.ع. الجابرى، أعمال ندوة ابن رشد. صدر عن كلية الآداب، جامعة محمد الخامس ١٩٧٩، ص ٨٥ - ١٣٩، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.

الميكانيكي. لابدّ إذن من إحداث قطيعة ابيستيمولوجية تامة مع بنية الفكر العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي المعاصر»(١٥).

إن القطيعة الابيستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، إنها:

«مفهوم أداتي وليست مفهوماً مجردا، انطلاقا من شخص ما».

فلابدّ من أن نميز بين المفاهيم الأداتية، وهي التي يتخذها العقل أداةً له في ممارسته النظرية، وبين المفاهيم المجردة التي يستخلصها العقل من الواقع المشخص بواسطة التعميم والتجريد، مستعملاً في ذلك المفاهيم الأداتية نفسها.

هذا التمييز ضروري في منهجية الجابري، في المرحلة الحالية من تطور وعينا، إنها قاعدة بناء فهم موضوعي للتراث العربي الإسلامي. فلا شيء يمنع التراث من أن يكون موضوعًا للمعرفة العلمية، على شرط أن يتوفر حدٌّ أدنى من الموضوعية، أي الحدّ الذي يمكن من فصل الموضوع عن الذات.

يتساءل الجابري، بهذا الصدد:

«كيف يمكن فصل التراث كموضوع عن الذات التي ننتمي إليها؟» (نفس المصدر).

يجيب بأن التراث إنتاج فكري خلّفه لنا الأجداد:

«وهو قبل كل شيء نصوص، أي معطى خام. وفصل الذات عن التراث معناه التعامل معه بوصفه فقط هذا المعطى الخام نفسه، أي مجرد نصوص لا أقل ولا أكثر» (نفس المصدر).

أن يكون التراث نصوصًا، لا أقل، مقولة لا نزاع فيها. لكن، أن يؤكد الجابري أن التراث مجرد نصوص لا أكثر، ففي ذلك نظر. فمع اعتبار أن النص ليس مجرد نص وليْس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوي لبنية الفكر، فكر صاحب النص وفكر مجتمعه وعصره، يبقى أن التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية (الأمثال والحكم، والأحاجي والأغاني والقيم والفلكلور والعادات والأعراف وفن الطبخ، والمهارات اليدوية لدى الصناع التقليديين...). إن التراث المكتوب تراث أقلية محظوظة في مجتمع تسوده الأمية ويعيش أكثره على المسموع لا على المقروء. لذلك، إذا كان لابدّ لقراءة مضمون التراث من وضع النص في إطاره التاريخي، فلابدّ أيضا من وضع ذلك الإطار في محيط أعم وأشمل، وإلّا خرجنا بنتيجة لا تعطي إلّا وجهًا واحدا من التراث. فمهما استقرأنا النص وتتبعناه إلى مستوى قراءة ما - وراء - اللغة، كما يفعل المنظرون، لن نجد أكثر مما تطيقه الكتابة.

ويلح الجابري على قراءة ما سكت عنه النص من خلال ما فيه من تلميحات وعلامات وإشارات وهفوات، أو من خلال ما يؤدّي إليه سياق التفكير الظاهري الذي نطق به النص، إنها دعوة إلى استعمال التحليل النفسي.

---

(١٥) المحرر الثقافي (١٩٧٨/٥/٧)، الدار البيضاء.

إن القراءة التحليلية تكتشف الأفكار «الحقيقية» التى وجهت النص بكيفية لا شعورية نحو هذه الوجهة أو تلك:

«هنا نكون أمام قراءة ذاتٍ لذات. الذات القارئة والذات المقروءة. وبما أن الذات القارئة لها أيضًا، لا شعورها الخاص، فهى تتدخل إذن كشعور وكلا شعور، وبالتالى تكشف نفسها - أى الذات القارئة - فى الذات المقروءة فتتحقق عملية التذاوت لا بطريقة صوفية أو شخصانية، بل بطريقة أيديولوجية لا تخلو من الموضوعية» (نفس المصدر).

تستلزم هذه الفقرة وقفة قصيرة.

أوّلًا: أن النصوص التراثية وصلتنا بحواش وتعاليق، وحواش على الحواشى، فالذات القارئة للنص لا تقرأ لمؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأى نص، أو بأصح عبارة: إنها تقرأ الذات الكاتبة من خلال ذوات، من خلال حوار متعدد الأصوات. فعندما تفتح القاموس المحيط يواجهك محمد بن يعقوب الفيروز بادى (صاحب المتن) وهو فى رفقة أبى الوهاء نصر الهورينى (صاحب الحواشى). وما إن تضع بصرك على هوامش الشروح حتى تجد من بين الحاضرين، كذلك محمد مرتضى الزبيدى صاحب تاج العروس وتجد غيره ممن اعتمدهم الشارح، كالقرافى والمناوى. وعندما يتناول فقيه مختصر خليل يشرد فى المتن وشروحه وفى الحواشى على الشروح... وهذا يعقد القراءة التحليلية.

إن مهمة القراءة التحليلية هى قراءة ما سكت عنه النص. لكن العلامات، والسياق العام، والهفوات تكون قد أوّلت وفسّرت قبل أن تصلنا. فالشارح أو المحشى أو المعلق أو صاحب الذيل والتكملة ليسوا محايدين، وتأثيرهم على الذات القارئة لا يقل عن تأثير النص نفسه. هذا لا يعنى إلغاء القراءة التحليلية، وإنما يلفت النظر إلى صعوبات تناول النص التراثى العربى، من تلك الوجهة. لا شك أن تذاوتنا سيحصل بعد القراءة، إلّا أنه تذاوت غير ثنائى بل جمعى.

أما دعوى الجابرى بأن «الطريقة الأيديولوجية لا تخلو من موضوعية» فهذه قولة فى حاجة إلى حجّة. فليس هناك فكرلوجيا وحيدة، وليست كل الفكرولوجيات تقوم على نفس المبادئ والفرضيات...

* * *

لم يقف الجابرى بالقطيعة عند التنظير، بل عمل على تطبيقها فى ميدان تاريخ الفلسفة الإسلامية. فالأطروحة التى يدافع عنها هى أنه توجد:

«قطيعة تامة بين المدرسة الفلسفية فى المشرق التى بلغت قمتها مع ابن سينا، والمدرسة الفلسفية فى المغرب التى عربت عنها فلسفة ابن رشد أقوى تعبير»(١٦).

(١٦) انظر: أعمال ندوة ابن رشد (كلية الآداب، الرباط) دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧٨ (العرض والمناقشة من ص ٨٥ إلى ١٤٠).

فـ «القراءة الجديدة» الواعية للتراث التى يدعو إليها (وطبقها، فعلاً فى دراسات حول الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون) تقوم أساسًا على افتراض القطيعة[١٧]. حقًا، نشاهد معاملات مع الماضى ومنهجية فى استثماره، عند الأندلسيين والمغاربيين، مخالفة لما هى عليه بالمشرق. رغم ذلك يظهر أن النظرية الجابرية لا تخلو من مبالغة.

فعندما يتجاوز النقد العلمى نفسه يحقق قطيعة، إذ يقدم صورة جديدة عن الموضوع. لكن: هل الاختلاف بين الصورة الجديدة والصورة السابقة اختلاف «تام»؟

هل تحدث القطيعة اختلافا «جوهريًا» حقًا، بين القراءة القديمة والقراءة الجديدة؟

فلكى يكون أى اختلاف «جوهريا» عليه أن يقضى على المعالم، وألّا يترك نقط اتصال بين السابق واللاحق. فكيف يتم إذن التعرف على الموضوع وتحديد هويته؟

إن القطيعة «الجوهرية» قطيعة مطلقة، اندثار للشىء، وقيام شىء آخر مكانه، ليس هو التراث العربى الإسلامى، بل هو كما كان مع إضافات شىء من تفكير من يقوم بالقراءة الجديدة (التذاوت).

* * *

هذا يقودنا إلى ملاحظة ثانية.

رغم اقتناعنا بقيمة النظرية الجابرية فى عمومها، نريد أن نتساءل: عندما يتمكن النقد من تجاوز نفسه، وتنتج عن ذلك قطيعة، يجوز أن نقول مع الجابرى بأن إشكالية جديدة تصدر عن الصورة الجديدة. لكن، يظهر أن الإشكالية السابقة (ما قبل الجديدة)، الأصيلة، تبقى، وما يحصل هو التجديد فى صياغتها وفى تأويلها ومجابهتها. فالإشكالية الجديدة شىء آخر دعت إليه ظروف أخرى. مثلاً: نشوء الحركة الشعوبية مظهر من إشكالية العجم فى دار الإسلام. أما الإشكالية المعادية فتكونت كرد فعل، بعد اليقظة المباغتة على هدير التمرد وتعدد المؤامرات، فأخذ العرب يتساءلون كيف يمكن توحيد الصف العربى لقمع المناوئين وللمحافظة على الامتيازات. فلما انتهت الشعوبية، كمظاهرة مجتمعية وكصراع، ذهبت إشكاليتها كنظرية وكحركة منظمة، وبقيت كأحداث مؤرخة كموضوع مكتوب يحكى ولا يتحرك. فكيف ستقدم القطيعة صورة جديدة عن هذه الشعوبية؟ وكيف تصدر عنها إشكالية جديدة؟

هذا لا ينفى وجود إشكاليات تحدثها الظروف، إذ لكل جيل إشكالية ومن هنا إن كل قراءة جديدة تتأثر بإشكالية جيلها، وتصبح فى علاقاتها بالماضى تجديدا. إنها «تجديد» لأنها إعادة بمنهج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل. وكل إعادة تستلزم وجود «طبيعة» واحدة، وجودا هو قوام

---

(١٧) انظر: بالنسبة للفارابى، «دراسات فلسفية وأدبية» (عدد ١ سنة ١٩٧٧). بالنسبة لابن رشد أعمال ندوة ابن رشد. أما عن ابن خلدون وابن سينا فستصدر دراستا الجابرى فى أعمال الندوتين اللتين نظمتهما كلية الآداب جامعة محمد الخامس. فى سنة ١٩٨٠، صدر للجابرى كتاب مهم فى هذا الموضوع: «نحن والتراث» (قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى)، دار الطليعة، بيروت.

الموضوع فى وضعه الأول[١٨]. وعند القراءة الثانية، تكون «طبيعة» واحدة للإشكالية القديمة والجديدة.

إن القطيعة ليست «جوهرية»، إنها مجرد حدث ابيستمولوجى، كما يريدها الجابرى نفسه. بالقطيعة بين ابن رشد وابن سينا، مثلا قطيعة معرفية – نظرية، بمعنى أن فيلسوف قرطبة:

«أعاد بناء نفس الموضوع (أى الفسلفة اليونانية كبنية نظرية) بِنَاءً جديدًا يختلف جذريًّا عن البناء الذى قدمه عنها كل من الفارابى وابن سينا، وأن هنا البناء الذى قدمه ابن رشد قد استعمل فيه منهجا جديدا ومفاهيم جديدة، وصدر فيه عن إشكالية مغايرة تماما عن إشكالية الفارابى وابن سينا»[١٩].

نعم، حصلت قطيعة وجاء البناء الرشدى مخالفا لبناء سابقيه، إلا أن المخالفة غير «جذرية»، وإنما هى جديدة. فالظواهر الموضوعات قديمة ومشتركة، والجديد فى المواقف (وهذا مضمون نظرية الجابرى نفسه).

الاختلاف الجذرى قطيعة بلا رجوع، لا تترك مرجعا. لهذا، إن القطيعة بالمفهوم الجابرى السابق، لا يمكن أن تحدث إلا بالنسبة للجانب الأسطورى من التراث الثقافى، لا بالنسبة للثقافة ككل، بما فيها آثار الفلاسفة. نحن مع الجابرى أن ابن رشد أعاد بناء الفلسفة اليونانية بناء جديدا من حيث المنهج والمفاهيم لكتنا نضيف أن أعمال ابن رشد الفلسفية احتفظت بجذور مشتركة مع أعمال من خطوا الطريق قبله فى المشرق. ويظهر أن الجابرى يؤيد هذا عندما يصرح:

«سجلنا عند ابن رشد منهجا جديدا ومضامين جديدة للمفاهيم التى استعملها المتكلمون والفلاسفة فى المشرق (والجدة هذه تعنى: القطيعة)»[٢٠].

حسب ذلك إن ما ندعوه «الفلسفة الإسلامية» ليست كما يقول الجابرى:

«قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، بل هى قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة أخرى، هى الفلسفة اليونانية بالذات (وهنا يكمن الفرق بين من يقرأ تاريخه ومن يقرأ تاريخ غيره»[٢١].

نظن أن الفلسفة الإسلامية لم تبق كلها يونانية. فحتى لو قلنا بأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا إلا نقلة وكتاب حواش على نصوص أرسطو، فإن المحشى يذوّت ما يتناوله «عرّب» المسلمون إشكالية الفلسفة اليونانية وذوّتوها فأصبحت إشكاليتهم إشكالية تأقلمت إسلاميًّا، إلى حدٍّ ما. ألحّت حاجات ثقافية وحضارية على المسلمين أن يدخلوا فى صلب ثقافتهم الفلسفة اليونانية وأن يتفلسفوا فيها وبواسطتها (ومن هنا الفرق بين الاتجاهات).

(١٨) نستعمل «طبيعة» تجنبا لـ «جوهر»، وإنْ اعتقدنا أنه مفهوم لا يفى هو كذلك بالحاجة.

(١٩) الجابرى، أعمال ندوة ابن رشد.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المحرر الثقافى، (١٩٧٨/٥/٧).

فلو كانت الفلسفة الإسلامية مجرد قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة اليونان، قراءة لتاريخ الغير، لتعادلت واختلطت نصوص الكندى بنصوص الفارابى، ونصوص الفارابى بنصوص ابن سينا و... لأنها مجرد نسخ طبق الأصل. بيد أن الواقع غير ذلك. فالغزالى ليس هو ابن رشد، والفارابى ليس هو ابن سينا... وهذا ما يثبته الجابرى نفسه عندما يتساءل عمن شغل الفكر الأوربى فى القرون الوسطى:

«هل هو ابن سينا أم ابن رشد؟ من يلتقى معه سبينوزا، هل ابن سينا أم ابن رشد؟..»[٢٢].

الجواب طبعا هو: ابن رشد.

ونضيف أن سبينوزا لم يلتق مع ابن رشد بواسطة الفلسفة اليونانية مباشرة، بل عن طريق موسى بن ميمون، الفيلسوف المعرب، الإسلامى الذى كان له تأثير عظيم فى كل من جاء بعده من فلاسفة اليهودية فعند كل واحد من هؤلاء شىء من الرشدية، غير واع...

ويسترسل تساؤل الجابرى:

«ومن نحن فى حاجة إلى الرجوع إليه لتأصيل فكرنا وثقافتنا، هل نظرية الفيض السينوية التى قال عنها ابن رشد. «إنها كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين»... أم النزعة العقلية الواقعية الرشدية، النزعة الرياضية المنطقية؟ ابن سينا يرى المعرفة تنزل من السماء إلى الأرض، وابن رشد يراها تصعد من الأرض إلى السماء. فأيها أقرب إلينا؟».

لا نتردد فى الجواب: ابن رشد.

ونستنتج من المقارنات التى قام بها الجابرى أن الفلاسفة المسلمين (الاتجاه السينوى الذى يمثل المدارس المشرقية، والاتجاه الرشدى الذى يمثل المدارس المغاربية) تركوا فلسفة إسلامية حقا، انطلقت الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية ولكنها مزجتها بخاصيات عربية إسلامية فباتت قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار فى تاريخها الخاص (من الكندى والفارابى إلى ابن طفيل وابن خلدون...).

يجوز تأويل آخر لفكرة الجابرى من أن «الفلسفة الإسلامية قراءة متجددة للفلسفة اليونانية». فقد يكون الجابرى عنى أن الفلسفة الإسلامية تمد جذورها دوما نحو الفلسفة اليونانية لكن بكيفية متجددة. وهذا التأويل لا يتناقض مع الأول.

* * *

اكتسبت الفلسفة مقاما مرموقا فى التراث العربى الإسلامى (ما بين مؤيد ومعارض) لأنها تمازجت معه حتى عادت من الأصالة العربية الإسلامية. فليس من خلق عفوىّ فى عالم نتاج الفكر، لقد أخذ العرب المسلمون فلسفة عن اليونان وصيروها الفلسفة الإسلامية بيد أنهم لم يقتبسوا شيئًا من المسرح اليونانى ومن الشعر ومن الفنون التشكيلية لأنه لم تدع لذلك حاجة، ولأن الفكر

---

(٢٢) المحرر الثقافى (١٩٧٨/٥/٧).

الإسلامى لا يسمح بتمثيل الآلهة، ولا بتصويرها أو بمشاركتها فى الحياة العامة.

نعم، القطيعة لا تكون فى مستوى الموضوع، بل فى مستوى الفعل المعرفى، إلا أن المعرفة عند المسلمين الأولين، وهم يترجمون ويقتبسون، اتصفت بالنفعية، تلبية لضرورة مواجهة الخصوم فى الجدل القائم لدى الأوساط الكلامية والفقهية...

* * *

يؤكد الجابرى أن القطيعة الأبيستمولوجية «مفهوم أداتى» يستعمل للتحرّر من الفهم التراثى للتراث أى:

«التحرر من الرواسب التراثية فى عملية فهمنا للتراث».

فمشروع الجابرى هو أن ننتقل من أناس يشكلون جزءًا من التراث إلى أناس يشكل التراث جزءًا منهم. فالفعل العقلى يواكب الوعى بالذات كفاعل تاريخى.

* * *

خطة أومليل والجابرى محكمة وتحمل توقعات منهجية خصبة، رغم أنها تتجاوز، إلى حد ما، المعطيات. إنها لم تصقل بعد الصقلة النهائية. فاستئصال الجذور لا يترك رابطة بين ما فى التراث من خرافى/ عابر/ ظرفى ينتهى مع ظروفه، وبين ما يستحق إلّا ينفلت منها لأنه وحده ينتقل من جيل لآخر، مهما تجدد المنهج وتجددت مضامين المفاهيم. ذلك الجانب من الثقافة المستحق للدرس والغربلة، هو ما يعبر عنه محمد مفتاح بـ:

«ثوابت ذات، ومتغيرات ناتجة عن ظروف موضوعية وذاتية نشأت عنها منظومة ثقافية خاصة جعلتنا ننظر إلى ابن رشد على أنه ليس ظاهرة منعزلة، وإنما له أشباه قبله، وأمثال بعده»(٢٣).

نعم، وجد ابن رشد مناخا من التأمل الفلسفى فى الوسط الذى عاش فيه، (آثار أرسطو كانت معروفة، وقد مرت بالفارابى وابن سينا وبالمتكلمين، وراجت فى الحلقات الدراسية ومناقشات المهتمين بالجدل والكلام والفقه والأصول...) ولم يكن ابن رشد منعزلا (أسرته أسرة علم، وبلدته قرطبة عاصمة صاخبة بالتيارات والملل والنحل)، فاندمج فى بيئة عصره. إن بواعث التفلسف لديه كثيرة وتشبه، من جانبها المجتمعى، بواعث الفارابى وابن سينا وغيرهما: مجتمع إسلامى بمشاكل وطموحات وبنيات سياسية واقتصادية لا تختلف فى عمقها. من هنا كان «الأسلوب» فى التزام ابن رشد كفقيه وطبيب وفيلسوف، هو الذى يميزه عن الآخرين، وهو مرتبط بهم معنويا وتاريخيا. ودّ أبو حامد الغزالى أن «يصلح» و «يحيى» علوم الدين، فارتأى أن محاربة الفلسفة والكلام تدخل فى مشروعه الإصلاحى. فلما ردّ عليه ابن رشد، جاء تهافت تهافت الفلاسفة نقدًا للنقد ونوعًا، هو كذلك، من الإصلاح، التزاما نحو الحقيقة ومشاركة فى «الإصلاح» كإشكالية. إن غرض ابن رشد فى «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، تجسيد لنفس المقصد الذى دفع بالغزالى

---

(٢٣) أعمال ندوة ابن رشد.

والمتكلمين للدفاع عن العقيدة، على اختلاف وجهات النظر.

ونضيف، أخيرا: أن لكل بيئة أكثر من إشكالية، إذ تتحدّد الإشكاليات حسب الطبقات والمستويات... وتتولد عن تواجد وتفاعل الإشكاليات إشكالية أخرى. إنّه جدل متحرك.

يحدد الجابرى نفسه المعنى الخاص الذى يطلقه على القطيعة الإبيستمولوجية. فهو لا يدعو إلى قطيعة مع التراث، بل يريدها قطيعة بمعنى التخلى عن الفهم المغلوط للتراث، أى أنه يدعو إلى:

«التحرر من الرواسب التراثية فى عملية فهمنا للتراث، هذا ما يجب أن نفهمه من هذه العبارة التى نرددها اليوم بكثرة، عبارة: يجب أن نحتوى التراث لا أن يحتوينا التراث. [...] ولكن أن يكون التراث جزءًا منا شىء، وأن نكون نحن جزءًا من التراث شىء آخر».

إذن، إن القطيعة الجابرية قطيعة معرفية محض، إنها: «تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»[٢٤].

* * *

تلك باختصار هى «القطيعة» الإبيستمولوجية، عند على أومليل وعند محمد عابد الجابرى، تنشط الفكر وتجدد المنهج والنظرة إلى التاريخ العربى، الإسلامى، خصوصا الجانب الثقافى منه. تريد القطيعة تحقيقًا علميا منهجيا للانتقال من الفكر الخرافية إلى العقلانية.

وددنا لو أن المفكريْن المغربيّيْن تعرّضا إلى اتجاه (جان بياجى) فى الإبيستمولوجيا النشوئية وإلى الطريقة اللسنية التوليدية عند «نوام شومسكى» لما لهما من تأثير كبير على الفكر المعاصر، خصوصا فى ميادين العلوم الإنسانية. لو أن أومليل والجابرى فعلا ذلك لأخصبا منهجية البحث أكثر.

٣ – جداول:

(أ) القطيعة عند على أومليل:
قطيعة فكرية تاريخية (عمودية).

(ب) القطيعة عند م.ع. الجابرى:
قطيعة فكرية جغرافية (أفقية).

(جـ) بتواز مع هاتين القطيعتين نثبت جدولاً ثالثًا يقترحه أحمد السباعى، ويمكن تسميته بـ «قطيعة الموقف العقلى ذاته»، على اعتبار أن هذا الموقف هو أساس القطيعتين الأخريين، إنه مجرد جدول توضيحى لهما.

(٢٤) يتناول م.ع. الجابرى جلّ هذه الأفكار، وبتفصيل، فى كتابه «نحن والتراث»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

(أ) القطيعة الأومليلية:

التراث (الماضى)

الحاضر

أحقاب بلا اتصال

تساؤل حول صحة ما يُروى عن/من الفترة التى تُكوّن التراث العربى الإسلامى.

بما أن:

- الوثائق التراثية لا تحمل حقيقة الماضى،
- والماضى مجهول،

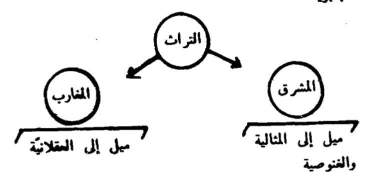
حتما:

- إن الحاضر لا يرتبط بالتراث.
- يجب أن ينفصل الحاضر عن التراث.

إذن:

- وجود قطيعة.

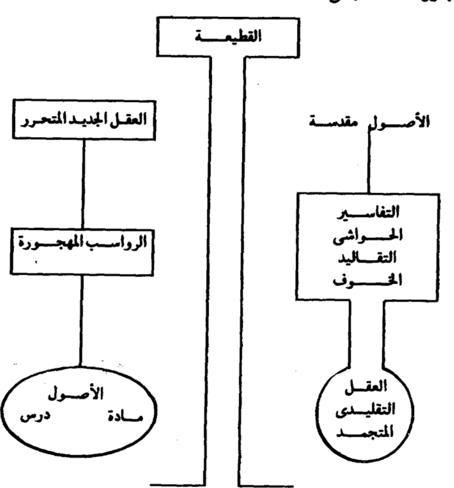
(ب) القيطعة الجابرية:



نتيجة لذلك:

- تواز بين اتجاهين.
= ابن سينا ≠ ابن رشد رغم نفس المنطلق (= الفكر اليونانى).
- تواجد/تماس زمانى
- ومع ذلك انفصال.

(جـ) جدول أحمد السباعي:



يجوز أن نوجه لأحمد السباعي ملاحظتين:

- «قدسية» الأصول لا تعارض إسهامها الفعلى فى سير التاريخ وفى السلوك الشخصى ألا تتمتع كل قيمة من قيم الأخلاقيات بحرمة و«قدسية»؟ ورغم القدسية، قلما نعثر على قيمة لا تدعو إلى الأفعال ولا تحارب الجمود سوى عند بعض المتصوفة الداعين إلى وحدة الوجود، وعند من يعتقدون أن أفعال البشر معطلة أو عبثية.

- ليس ضروريًا أن يكون «العقل التقليدى» جامدًا. فهناك تقليد كبشى بلا قدرة على المبادرات ولا «يجتهد»، وهناك احترام لأصول تعتبر معايير وتؤطر الممارسات المختلفة بمقتضاها تتحدد المسئوليات وبالطبع الحريات والسلوك المسموح به والممنوع، الحلال والحرام...

٤ - القطيعة بالتجاهل:

ننتقل الآن إلى أستاذ جامعى آخر يريد أن يُسهم فى تخطيط منهجى لدراسات التراث العربى الإسلامى.

قد قسم كتابه إلى قسمين، الأوّل عن المراجع، والثانى عن المنهج. وبما أن قضية المنهج أساسية، بالنسبة للتفكير المعاصر، كان لزامًا أن تكون لنا وقفة مع هذا الكتاب. فمن المهم جدًّا أن يعرف القارئ العربى بإتقان الإشارات التنقيطية (النقطة، والفاصلة، ونقط التعجب، والمزدوجتان،...) (.) و (،) و « » وغير ذلك من الإشارات الضرورية للدلالة على الوقف والفصل... لأن الكتابة العربية فى أشد الحاجة إليها.

* * *

(١٠أ) خريطة مبتورة:

أهدانا الزميل عبد المنعم ماجد، من جامعة عين شمس كتابه «مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامى»[٢٥] فشكرنا الإكرام وتفاءلنا بالعنوان. لكن ما تصفحنا الكتاب حتى بدأت الخيبة. فـ«التاريخ الإسلامى» لا يشمل المغارب ويكتفى بالمشرق. إنه تقليص لمعنى عبارة «تاريخ إسلامى». فلم يذكر المؤلف المغرب إلّا مرّتين، وجاء ذكره عرضًا، بالتبعية (ص ٢٤ و ٤٣). إنه تهميش لقطاع هام فى التاريخ الإسلامى بكيفية محيرة. وهنا أمثلة على ذلك:

«الاهتمام بتاريخ المسلمين، يرجع إلى نشاط الاستعمار الأوربى وطمع دوله فى المشرق»[٢٦].
فمن يجهل نشاط الاستعمار الأوربى وأطماعه فى المغارب؟
ويضيف المؤلف أن المستشرقين قد عالجوا:

«تاريخ الشرق الإسلامى بطريقة منطقية، فقد قاموا بتحقيق الكتب القديمة الهامة وترجمتها، ووضع المؤلفات عنها، بحيث لم ينقض القرن التاسع عشر حتى كانت أهم نصوص التاريخ الإسلامى محققة ومترجمة بلغات أوربا»[٢٧].

نعم، المستشرقون عالجوا «تاريخ الشرق الإسلامى» ولكن ضمن تاريخ الثقافة/الحضارة الإسلامية، شرقًا وغربًا، أى التاريخ/التراث الإسلامى المشترك. فكما ترجمت مروج الذهب، وصبح الأعشى، وكتب لابن سينا، وكذلك ترجمت تآليف مغاربية، مثل كتب ابن رشد، والإدريسى، وابن بطوطة... على أننا نعتقد أن ما حققه المستشرقون أو ترجموه هو تراث عربى إسلامى مشترك ﴿ولله المشرق والمغرب﴾.

* * *

(٢٥) مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٧١.
(٢٦) ص ٤٣.
(٢٧) نفس الصفحة.

ويحدثنا المؤلف عن المراجع التى ينصح بالاستعانة بها للبحث عن النصوص القديمة، فيذكر:

«فهارس المكتبات، مثل دار الكتب بالقاهرة، ودار الكتب بدمشق، والمكتبة الأهلية بباريس، والمتحف البريطانى بلندن، ومكتبة الفاتيكان بروما، ومكتبتى الإيسكوريال ومدريد بإسبانيا»[٢٨].

لا يخفى على الباحثين أن ما تحتوى عليه خزائن المغارب من مخطوطات، (خصوصًا الخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط، وخزانة القرويين بفاس، وخزانة جامعة الزيتونة، وخزانة آل عاشور بتونس، وما تمتلكه الأباضية فى المزاب بالجزائر...). كل ذلك معروف فى لوائح الجامعة العربية والمراكز الموازية لها، كمعهد المخطوطات.

هذا ما يتعلق بمفهومى «تاريخ» و «إسلام» وهما يعومان فى الإبهام. لقد تناسى المؤلف ما لا يمكن أن ينسى إلا بقطيعة التجاهل.

ألف عبد المنعم ماجد الكتاب ليعطى معلومات عن منهجية التحقيق فى التاريخ الإسلامى؛ غير أن حساسية شوفينية أَرْغَمَتْه على أن يحتكر التاريخ والإسلام لفائدة المشرق، دون المغارب. فمقصود الكتاب هو تحديد عمليات التاريخ:

«لتتفق مع التطور فى علم التاريخ الإسلامى والتجربة المكتسبة»[٢٩].

خصوصًا وأن التاريخ الإسلامى لم يُبْحث بحثًا علميًّا صحيحًا فى:

«الشرق الإسلامى، لأن اتجاه معظم المؤرخين فيه [الشرقيين طبعًا] كان جمع شتات المعلومات [...] دون اعتماد على طرق البحث الحديثة فى الغرب [...]. وعندى أنه مازال أمام الشرق مجال واسع لكتابة تاريخه الإسلامى من جديد [...] ولاسيما أن الشرق قد بدأ يستيقظ بعد سبات»[٣٠].

(ب) يقولون ما لا يفعلون:

يصاب القارئ بخيبة أخرى لأن المعلومات عن «الفاصلة»، و «النقطة»، و «نقط التعجب»، و «الأقواس»، وغير ذلك من العلامات التى يستعان بها ضدّ الإبهام لم يطبقها المؤلف فيما حرره. فقلما تجد فى كتاب د. ماجد صفحة احترمت الدروس والتعليمات التى أوردها كاتبها. فمثلاً، فى ص ٧٦ استدل المؤلف بآية قرآنية فحشر، فى صلبها المرجع إليها أى أنه أغلق المزدوجتين حيث يمنع وجودهما:

﴿هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ « سورة ١٠ آية ٥ ».

أوّلاً: استعمال « (المزدوجتين) فى غير مكانها (أى فى آخر الآية بعد لفظ الحساب)، وقد وضعها بعد ألفاظ وأرقام ليست من الآية القرآنية.

(٢٨) ص ٥٤.
(٢٩) تصدير الطبعة ٣.
(٣٠) تمهيد، ص ٩

ثانيًا: لا نعرف أين تنتهى الآية لوجود [؛] ولوجود مزدوجتين بعد (٥)، بلا موجب.

ثالثًا: لا يعثر على الفواصل فى الأمكنة التى يستوجب المعنى وجودها.

رابعًا: بعد ربيع الأول نعثر على [؛] يشوش على القارئ، إذ يقطع الجملة فى حين أن المعنى يستوجب الاسترسال.

خامسًا: نجد نفس التشويش فى الجملة الآتية:

«إن المستشرقين اهتموا بهوامشهم اهتمامهم بالبحوث نفسها [؛] لأهميتها فى تأييد قضاياهم التاريخية»(٣١).

استشهد المؤلف بالآية السابقة، فى حديثه عن السنة القمرية: «لكن، على الرغم من أن الهجرة نفسها كانت فى ربيع الأول؛ فإن المسلمين اختاروا شهر المحرم بداية لها لأن شهر المحرم شهر حرام، ولأنه أول الشهور فى العدة، ومنصرف الناس فى الحج».

* * *

لا نتوقف عند الأغلاط المطبعية لأننا تعودنا عليها فى جل ما ينشر بالعربية، ويا للأسف! والكتاب الذى نحن بصدد التعليق عليه لا يشذ عن العادة. لكن بعض تلك الأغلاط يصعب التسامح فى شأنها لأن الكتاب «كتاب منهج ونماذج للبحث فى التاريخ الإسلامى» كما يؤكد صاحبه. يرد، مثلا اسم «المارودى» (كذا) ثلاث مرات فى نفس الفصل مما يدخل الشك عند القارئ ويعطى اليقين للمبتدئين بأن الخطأ هو الصواب لأن «المارودى» تكرر فى كتاب يعده صاحبه مرجعا(٣٢). وكذلك حين يرى القارئ (C.F) عوضا عن (cf) المعهودة (= راجع/ انظر) يختلط عليه الأمر لأنها جاءت فى جدول تلقينى لا فى هامش أو كلام عابر(٣٣).

* * *

أردنا أن نضرب مثالا على قطيعة إبيستمولوجية معكوسة تنمى الإبهام عوضًا عن أن تعين على توضيح مناهج البحث والقول والتفاهم. فمنهجية المؤرخ، عبد المنعم ماجد، بعقمها وضبابيتها، على طرفى نقيض مع منهجية الفيلسوفين على أومليل ومحمد عابد الجابرى وهما يفتحان آفاقًا جديدة على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والتراث. هذا من حيث المنهجية، أما من حيث محتوى الكتاب، فإنه يدعو القارئ إلى تساؤل: أيعتقد المؤلف أن الشرق شرق والمغارب مغارب ولن يلتقيا؟

* * *

تلك هى الفكرة التى نخرج بها من قراءة كتاب الزميل عبد المنعم ماجد. إنها نظرة تتأتى من التوجيه الناقص التعليم الذى يستعيض عن الرؤيا الشمولية حول العالم العربى الإسلامى برؤيا إقليمية ضيقة، ويقنع بمفاهيم تقريبية.

(٣١) نحن الذين نضع الخط لإبراز الالتباس أو الخلط.

(٣٢) انظر ص ٨٠

(٣٣) انظر ص ٨١.

هذه الملاحظات لا تنطبق على زميلنا د. المؤرخ ماجد وحده بل على أكثريتنا، ويا للأسف. بيد أنه بفضل المناقشات الجادة سنصل لا محالة إلى الكتابة المستقيمة.

وأخيرًا:

لو أصحبنا هذا العرض عن «القطيعة بالتجاهل» برسم توضيحى لكان على

خريطة العالم الإسلامى وهى تبرز جيدًا القاهرة، ودمشق وبغداد، وبيروت المغاربية فعليها صليب أسود. ويأتى تحت الخريطة هذا التعليق:

«تلك هى خريطة العالم الإسلامى كما تبرز فى ذهنية مثقفى العالم العربى الإسلامى (إلا ... عله القلة، ومنذ زمن قريب). ويلاحظ القارئ أن:

- تلك الخريطة مبتورة.
- ملونة بأنانة جماعية وأنانية وشوفينية.
- موجهة طبقا لمركب الكمال (الريادة/الزعامة/...)، رغم مركب النقصان بالنسبة للغرب والغربيين.

ذلك كل ما يمكن أن يكتب تحت الخريطة.

* * *

بالمناسبة، نقدم للتأمل فقرات من افتتاحية صدرت بمجلة الفكر التونسية حررها محمد مزالى، من إخواننا عرب المشرق أن يقرءوا مجموع المقال ليتعرفوا على انفعال المغاربيين أمام «ظلم ذوى القربى» وعلى مقدار عمق «القطيعة بالتجاهل».

يقول محمد مزالى:

«لطالما عبّرنا عن أسفنا من ظاهرة العزلة الفكرية بين الشرق والغرب العربيين[٣٤]، ودعونا إلى مزيد التعارف والاتصال للتمهيد إلى التعاون الحق والعمل على تحقيق الوحدة العربية السليمة التى لن تكون ثابتة باقية إلّا إذا رسخت فى القلوب وتجلّت فى السلوك قبل أن تقرر فى الدساتير.

فنحن نتألم ونبتسم، فى آن معًا، منذ مطالعة كتابات بعض المثقفين المشارق، فإذا كلّ واحد منهم ينسب إلى قطره رسالة تاريخية ويعتبره مؤهّلًا، دون سواه، فكريًا وحضاريًا لحلّ أزمة الفكر القومى وإنارة سبيل البلدان العربية الأخرى[٣٥]، من دون أن يكلّف نفسه مشقة التعرف على الأقطار

(٣٤) راجع خاصة المقال الافتتاحى الصادر بمجلة الفكر، فى غرة أبريل ١٩٧١.

(٣٥) طالعت أخيرا فى هذا الصدد مقالا افتتاحيا لمجلة الثقافة المصرية (السنة ٥، العدد ٥٣ فبراير ١٩٧٧) يقول صاحبه الدكتور عبد العزيز الدسوقى، رئيس تحرير المجلة المذكورة: «لا شك فى هذه المسئولية - أى مسؤولية حلّ أزمة الفكر القومى - تقع فى الدرجة الأولى على مصر... فهى مؤهلة بمفكريها وأعلامها ومؤسساتها العلمية والثقافية العريقة، ومؤهلة بمناخها الديمقراطى الذى ينمو الآن باطراد وأرجو أن يصل إلى الغاية ليتسع على بقية الأجزاء العربية التى لا تزال فى متاهات التحكم الشمولى (كذا... والله) ومؤهلة بوحدتها الفكرية والروحية وضميرها العلمى وحسها الأخلاقى»

أما نحن، فى بقية البلدان العربية.. فأمرنا لله يا دكتور.

العربية الأخرى وخاصة فى بلدان المغرب العربى الكبير التى ظلّت فى الماضى مهضومة الجانب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتّاب والدارسين فى المشرق[٣٦]. ويأبى عدد من الإخوان المعاصرين إلاّ الإصرار على هذا الموقف السلبى الذى مهد إليه نفر من السلف الصالح ثم عَمّقه الاستعمار عندما شيد سورًا فصل به بين بلاد المغرب وبين المشرق العربى مدةً تجاوزت القرن.. دون أن يهتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معانى الأخوّة والتضامن تقتضى كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقى باستئصال كل أنواع المركبات.

[..] ولكن الذى حزّ فى النفس هو أن بعض «الإخوة» لا يكتفون بالصمت أو اجترار الأفكار القبلية، فكثيرا ما تقوّم أوهام الدعايات بيننا وبينهم حائلاً دون التعارف الحق فينقل بعضنا عن بعض أراجيف وأخبارًا. ثم ننسى أنها أوهام.. بل إنهم يبادرون بين الفينة والأخرى بإجراء «أبحاث» وتحبير مقالات فيها من الأخطاء أفدحها ومن الشتائم أقذرها ومن الأكاذيب أسفلها، فهى ترهات تثير الحساسيّات وتعمق الخلافات وتباعد بين الإخوة وتعاضد - بالتابع - الاستعمار فى سعيه إلى عزلنا بعضنا عن بعض لمزيد القدرة على ضربنا واستغلالنا والهيمنة علينا جميعًا».

* * *

إن كان لابدّ من خاتمة بعد التمعّن فى هذا النص، لأكدنا بكل حسرة، أن مصيبة العرب ليست فى إبهام المفاهيم وحسب، بل فى إبهام التفاهم أيضا.

---

(٣٦) يكفى كشاهد على ذلك التذكير بنظرة بعض الجغرافيين العرب إلى المغرب العربى. فهذا الأصطخرى يعتبره على الخريطة «كم الثوب»، وهذا ابن الفقيه يضعه بمثابة «ذيل الطائر» بينما يقول ابن حوقل والمقدسى والمسعودى عن مصر إنها «أحد جناحى العالم» وعن القاهرة إنها «قبّة الإسلام».

هذا حق لا مراء فيه لكن هناك قبب أخرى مثل (دمشق، وبغداد، وتونس وفاس..

القسم الثالث

مفاهيم مضامينها فى حيرة

«كفانا ما تجرّعناه من الغصص من جراء تحجر العقول والقلوب والهمم فى نطاق ما يلى من موروث العادات والتقاليد...

وكفانا ما شهدناه مدة قرون، من تعطل وظيفة الاجتهاد الفاتح فى آفاق الأقطار العربية الإسلامية». محجوب بن ميلاد (الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم)

الفصل الأول

التهريب من التعريب

١ - الرتابة والنهيق:

هم هذا العرض هو همّ المثقفين العرب الأساسي: أن نتخاطب دون التباس، فنقضي على المسافات المتداخلة والمتشابكة التى تفصل كُلًّا مِنّا عن الواقع، ثم نتجاوز البلبلة والغموض إلى الدقة والوضوح. إن الكلام الدقيق الواضح يعكس ذهنًا مصقولا وفكرًا سليمًا. أمّا الإبهام، أما اللبس، فينحطّ بنا إلى «واقع الحمار» كما جاء عند توفيق الحكيم:

«أليس كلامى هو الواقع؟... عندما ألاحظ وأقول إن برامجنا كلها واحدة، وألفاظنا واحدة، وشعاراتنا واحدة، وهتافاتنا واحدة، ولا بأس عندكم الآن أن أقول إن نهيقنا أيضا له نغمة واحدة»[1].

* * *

كلام «الحمار والبيرى والعصا» واحد: إنه رتيب وممل. ولكن تنوع أساليب الكلام ليس له فضيلة فى ذاته، وإنما هو ضرورى للقضاء على الملل والرتابة. فلابد من اختلاف الأساليب التعبيرية مع الحفاظ على أسس المفاهيم، وإلا سقطنا إلى مستوى الكلام - النهيق. من هنا قيمة التعريب المنهجى فى الزمن الراهن، فالنهيق بدأ يسود مذيبا القدرات على التفاهم.

سيمكننا التعريب المنهجى الجدى من الدقة مع عناصر التلقيح والإخصاب، مهما اختلفت الميادين، كما سيعطينا نماذج اصطلاحية وتربوية، بمقتضاها نقارن ونوازن ونُقَوِّمُ ثم نُقَيِّمُ درجة الدقة فى تعابيرنا.

لا غرابة إذن أن نرى قضية التعريب من المباحث التى أخذت الصدارة فى الاهتمام العربى المعاصر. بالقاهرة مجمع اللغة العربية، وبدمشق كذلك، وببغداد مجمع ثالث، ورابع بعمان، كما يوجد بالمغرب «المكتب الدائم لتنسيق التعريب بالعالم العربى» (تابع للجامعة العربية) و «معهد الأبحاث والدراسات للتعريب»، وكما بالجزائر «معهد اللسنيات»، وكثيرة هى المقالات والكتب التى تنشر عن الموضوع والندوات التى تعقد بالمعاهد والكليات. إنها قيامة حامية، إيمانا من الجميع أن «عودة الروح» و «عودة الوعى» لن تتم إلا بلسان عربى مبين.

---

(١) من حوار مسرحى بين «العصا والبيرى والحمار»، صدر بجريدة الأهرام بالقاهرة فى ١٩٧٦.

٢ - متاهات التعريب:

لفظ أضحى شعارا واختيارا سياسيا، وموضوع مناقشات ثقافية، ومبحثا لمؤتمرات عربية، على مستوى الدول والجامعات. أيجوز أن نسأل عن مفهوم «واضح» له؟.

الواقع أن «تعريب» من الألفاظ التى بقدر ما يزداد تداولها تزداد غموضا.

يعطيه الشرقيون معنى ليس هو ما يفهمه المغاربيون: التعريب فى المشرق مجرد عملية جرد الكتب والمجلات العلمية والتقنية الصادرة عن الغرب للبحث عن المصطلحات وإيجاد ما يقابلها من ألفاظ قديمة.

معنى شرقى ثان لتعريب:

صبغ الكلمة بصبغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبى إلى اللغة العربية»[٢].

معنى آخر لتعريب مستعمل كثيرا عند المغاربيين: نقل نصوص من لغة أجنبية إلى العربية (عَرَّب = ترجم).

شاع معنى آخر، بالمغارب، خصوصا بعد الاستقلال: التعريب = تدريس بعض المواد (أو الرغبة فى تدريس بعض/جميع المواد) باللسان العربى. وهذا المعنى هو ما جاء فى آخر توصية مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مارس ١٩٨٠):

«إن تعريب التعليم الجامعى هدف يسعى إليه العالم العربى بأسره وسبيله الحق تزويد مكتباتنا بمؤلفات عربية حديثة وافية، وقيام الأستاذ بواجبه قياما حقًّا نحو لغته...»[٣].

فى مرحلة متأخرة، بات التعريب هو التعامل الإدارى والمجتمعى بالعربية.

تلك معان تبعد عن أصل «تعرب» = أفصح، صار عربيا أو تشبه بالعرب.

تعطى المعاجم القديمة معان أخرى ليست من بين المعانى التى ذكرناها. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن معنى «تعريب» لأنه يرغمنا على أن نعده من المفاهيم المبهمة، رغم كثرة استعماله.

* * *

فى ١٩٦١، انعقد بالرباط أوّل مؤتمر للتعريب قرر تأسيس «المكتب الدائم لتنسيق التعريب فى الوطن العربى» تحت الإشراف المعنوى والإدارى والمالى للجامعة العربية. فأين نحن وهذا «التنسيق» سنة ١٩٨٢؟.

لقد كانت واضحة أهداف المؤتمر وما ألزم به المكتب الدائم إذ حدّد مهمة التعريب بالعمل على:

«جعل اللغة العربية أداة صالحة للتعبير عن كل ما يقع تحت الحس وعن العواطف والأفكار

---

(٢) انظر المعجم الوسيط ج٢ (مجمع اللغة العربية بالقاهرة).

(٣) يستعمل مصطفى بنيخلف تعريب فى معنى أشمل: استعمال العربية فى جميع الميادين. (انظر كتابه: من أجل تعريب فى المستوى، الرباط ١٩٧٩).

والمعانى التى تختلج فى ضمير الإنسان الذى يعيش فى عصر الذرة والصواريخ».

تعريف التعريب، فى هذه الوثيقة الرسمية، أوسع وأشمل من كل التعاريف السابقة.
فماذا حُقِّقَ من ذلك التحديد - البرنامج - النموذج؟

لو أنجز، أو كان فى طور الإنجاز الموضوعى، لحلّ المشكل ولعاشت العربية فى «عصر الذرة والصواريخ». لكن، ويا للأسف، خطوة إلى الأمام وخطوات إلى الخلف، والمسافة بيننا وبين الآخرين تزداد طولا وعرضًا وعمقًا(٤).

قد يقال إن المغامرة جدّ صعبة، والمشاكل كثيرة، لذلك مازلنا، نتخبط، بكل الأجهزة الرسمية وشبه الرسمية.

يقينًا، إن مغامرة الدولة الإسرائيلية مع العبرية كانت أشدّ وعورة وتعقيدا مما للدول العربية مع اللسان العربى، ورغم ذلك نجحت إسرائيل فى خلق لغة وطنية وتطبيقها فى كل الميادين التى تنص عليها (بالنسبة للسان العربى) الوثيقة - البرنامج التى حررها، بالرباط، مؤتمر التعريب لسنة ١٩٦١، أى: منذ أكثر من عشرين عاما. وكما نجحت إسرائيل بتفوق نجد نفس النجاح فى الهند - الصينى، واليابان والصين و... (باستثناء العالم العربى). قد يعاد النظر فى التجارب من أجل التعريب، متى سمحت الظروف... لكن من سيحاسب من؟... وأية ظروف ننتظر؟

٣ - من المسؤول؟

لكثرة الأشخاص والمؤسسات والأجهزة التى يمكن اتهامها نحار فيمن يستحق قصبة السبق على هذا الوضع المتدنّى.

بيد أن هناك هيئة موقّرة، بفضل طنينها وفخامتها، ولكونها أعظم ممثل للعرب والعروبة تستحق أن توجه لها أكثر ما يمكن من نقط الاستفهام. إنها صاحبة المعالى، جامعة الدول العربية العتيدة. فإليها ترجع مسؤولية البطء فى التعريب، أو بالأصح فشله.

* * *

نعم، للدول العربية، أو على الأصح لبعضها، نفوذ سياسى يعانى المدّ والجزر، طول السنة، ولكنه نفوذ يدخل فى استراتيجيات الرقعة الدولية. فبفضله اعترفت هيئات أممية باللسان العربى فى المحافل والمؤتمرات الكبرى، وقد صفقت لذلك كل وسائل الإعلام العربى، شرقًا وغربًا، واتخذت من ذلك حجّة على أن العربية لغة حيّة، ودليلا على أننا «فى طريق... النمو».

حقًّا، تعتبر العربية من اللغات الحيّة، ولكن فى المحافل الخارجية وفى الملتمسات، بالداخل...

هنا أيضا مغالطة زكتها جامعة الدول العربية، كما زكاها كثير من العرب. فالاعتراف بالعربية

---

(٤) رغم ذلك، تجدر الإشارة إلى ربح لا يمكن نكرانه. لقد توفق معهد الدراسات والأبحاث للتعريب فى إصلاح الطباعة العربية (الرقن والمطبعة) لتسهيل القراءة وتوزيع المطبوعات وذلك بتيسير آلات الحروف وإثبات الحركات. هذا ربح ولكن هذا المعهد هو أيضا يبحث عن «تعريب» منذ أزيد من ربع قرن!...

فى التخاطب الدولى الرسمى ليس كسبًا حققناه علميًّا، بل مجرد مجاملة من الآخرين أو مراوغة سياسية، لذا يجب ألّا يعتبر هذا الاعتراف حلًّا يخلّصنا من مشكلة التعريب. فلو كان الأمر غير ذلك لما بقى المشكل مطروحا فى البلدان العربية، ويطالبنا بإلحاح أن ندرس بالعربية من الابتدائى إلى العالى. إن العربية برهنت، ماضيًا، على عالميتها وإمكاناتها فى الاشتقاق والتوليد والإبداع. ولكن العرب يظهرون وكأنهم عاجزون اليوم عن الاستفادة من لغتهم. أكثر من ١٥٠ مليون نسمة والتخاطب السائد فيا بينهم، إما بعاميات (عند العامة) وإما بلغات أجنبية (بين الخاصة، إلّا ما ندر، وفى ظروف محدودة)[٥].

إنه وضع غير مساغ، حولة من المتناقضات لا مفرّ من مجابهتها، ولن يفوز بالغلبة إلّا مجموع الدول العربية متحالفة.

* * *

صدرت عن أجهزة تابعة للجامعة العربية جداول بمصطلحات «علمية»، ولكنها لم تقم بالتنقية و«التنسيق» الذى كان يؤمل منها، واكتفت بجعل ألفاظ بلغة أجنبية يقابل كل واحد منها لفظ عربى. تلك طريقة أضرارها أكثر من فوائدها، إذ لكل لفظ، فى أية لغة، معان لا معنى واحدا يقابل بلفظ واحد من لغة أخرى. وهذا يضيف تضخيا للبلبلة والإبهام إلى انعدام طريقة علمية جديدة لوضع المعاجم. فلا يكتسب اللفظ/المصطلح معنى من معانيه إلّا داخل جملة، على أنه غالبًا ما تفتقر الجملة نفسها إلى محيط، إلى نسق لتفهم هى أوّلًا، وليفهم اللفظ فيها بعد ذلك. لفظ أعجمى أمام لفظ عربى، أو العكس، لا يقدّم التعريب، كما أن الشغف بالألفاظ المجهولة، على حساب الألفاظ المعروفة التى صقلها الاستعمال وقرّبها من الأذهان ليس تعريبًا. لم يسجل التاريخ أن أحدا تعلم لسانًا مّا بحفظ عن ظهر قلب مَا فى القواميس، أو فى كتب النحو والصرف. تكتسب اللغات بالممارسات، بمخاطبة المكتوب واستيعاب المسموع. فجلّ الكتب المدرسية بالعربية كانت، إلى وقت قريب، تُعنى بالجانب الدعائى الإقليمى أكثر من العناية بالمنهج، كما أن حظ الدارجات فى ما تمطره علينا الإذاعات والتليفزيونات أوفر من حظ اللسان العربى السليم[٦]. تُعلّم معاهد «جوتة» اللسان الألمانى فى ستّة أشهر، بالطرق السمعية البصرية، وتركّز بالخصوص على إقامة الطلبة الأجانب عند أسر ألمانية لتحصل الممارسة. ومما جعل هذه الطريقة ناجحة أن اللغة الألمانية هى هى فى التخاطب اليومى، فى البيت، وفى الشارع، وفى الإذاعات والتليفزيونات والسينما. أما العربية!... فلا يحاور بها الكتّاب إلّا الأوراق، تاركين الأنشطة العادية فى راحة شاملة، قاتلة...

* * *

---

(٥) منذ سنوات قلائل عجمت، بكليتى الطب والهندسة بمصر، السنوات التى كانت معربة. إنها صدْمة أصابت التعريب، فى الصميم.

فماذا أسكت الكتّاب والمسؤولين عن التعريب أمام هذه «الردّة»؟

(٦) قد درسنا هذه المسألة، وضربنا عليها أمثلة، فى كتابنا «تأملات فى اللغو واللغة»، الدار العربية للكتاب طرابلس - تونس.

اللغة لا تُورَث عن طريق الدم والعرق. إنها ممارسات يومية. لذلك، إن قوّة اللغة فيا يفعل بها أكثر مما يقال عنها. فإما أن تتحرك اللغة، وإما أن تموت. وكلما تحركت امتزجت بالحياة وخلقت الحركة بما تقوله وبما لا تفصح عنه. إنها ليست مجرد أصوات/أقوال وحسب، إذ لكل كلام مجال يتجاوزه، حقول ما – وراء – الكلام. فاللغة قوالب ذهنية ومواقف: «كلمة الحر دين عليه»، «أعطى كلمته لـ...» «لم يف بكلمته» «رجل بلا كلمة»، «تكلموا تعرفوا»...

تَكَلَّم = قال أشياء وكتم أخرى؛ وللمكتوم أيضًا وزنه فى المعاملات. جاء فى حديث نبوى: «إنما الأعمال بالنيّات» فالنية تصميم لمشروع والتزام، ومن ثمة نزوع إلى ما سيكون، أى مسؤولية عن المستقبل، القريب أو البعيد، حسب محتوى القرار ومداه. أما اللغة فصناعة مكتسبة ونسق تتموضع فيه وتتكيف الذوات مجتمعيا وإنسانيًا، حسب الظروف والأوساط. فاللغة أداة/أدوات للوعى والتفكير، وبها يحصل تغيير التفكير من تأملات إلى أفعال. فطبيعى أن تضمحل القدرة على التفكير بجمود اللغة وتزدهر بازدهار مستوى التعبير ودقّته. فاللغة هى المظهر اللفظى/ الصوتى للوجود الذهبى والمجتمعى للكائن الحى المتمنطق[٧]. إن الألفاظ ليست هى كينونة ما نرى ونسمع ونقول. للألفاظ قوّة سحريّة محيّرة، ولكن الساحر – المسحور هو الإنسان الذى يصنع الألفاظ ويعمل ويتعامل بها ومعها. أما العرب فيرفعون الألفاظ فوق الأداتية، كأن الإنسان هو خادمها، وكأنها أكرم منه.

* * *

عيب معاكس هو السيلان فى اختراع الألفاظ دون أن تدعو لذلك ضرورة تعبيرية إنها فوضى «الموضة» موضة مزمنة[٨]. وإن للموضات قوّة على مقاومة الجدية والثبوت. بيد أنه عندما تنتهى لا يكون السقوط تدريجيا، بل بغتة.

العربية فى حاجة ماسة إلى مرونة، وإلى تيسير لتصبح حقا أداة خطاب حضارى معاصر، لا إلى تعقيد وتشعيب. فى «عَرَبٌ» و«عروبة» ب، ومن عَرِب = أفصح بعد لكنة (بالنسبة لنا: بعد نكسة). فَعَرَّب الكلام = بيّنه وأوضحه. فمنه: أعرب عما فى ضميره = أظهره بوضوح. ومنه عند الفقهاء: «البكر تعرب عن نفسها».

---

(٧) نفضل «متمنطق» على الكلمة الأرسطية «ناطق» للدلالة على العمليات التى يقوم بها الإنسان عندما يتكلم (من نطق ينطق) أما تمنطق فمن منطق. إننا لسنا «ناطقين» بالطبع بل نتدرج على الكلام ومتى اكتسبنا قسطًا من اللغة، بدأنا نفكر طبقًا لـ «منطق». فالمنطقية كسب، نتيجة جهود متواصلة.

(٨) الأمثلة كثيرة نكتفى بالإشارة إلى آخر ما صدر لمصطفى النهيرى، بالاشتراك مع عبد الصمد محيى الدين وهو «رسالة مفتوحة إلى جلالة الملك»، شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء (أكتوبر ١٩٧٩). هنا نماذج من الرسالة: «الجغراسياسية» «الأنظمة الاشتراكية الإلهام تعود فى فلك الحمائية والاستدّالة لا ترفض غير فالس العرض والطلب ولا تطرب إلّا لتكسر توهات البورصة مرورا بصوناتات التنافس...» ص ١٠، «قوى تلتصق بالماضوية [...] لا يشبه تعنتها التحفوى» ص ١١. (الماضوية مستعمل، لكن هنا يحق استعمال الماضى). «أفريقيا العصيرة» ص ١٣، «المخابرات الأمريكية وصلت رسائلها الجمعاتية» ص ١٣ «فى سياق سياسوى » ص ١٥...

٤ - مسؤولية مشتركة:

لجامعة الدول العربية الحظ الأوفر فى المسؤولية عن تعثرات التعريب وضآلة الحركات الثقافية والفكرية العربية، إلاّ أن للكتّاب والمفكرين حظًا ليس بالمتواضع. يؤكد الأستاذ الرئيس، إبراهيم مدكور:

«إذا أردنا علمًا عربيًا عربنا المعلم والكتاب»[٩].

ويمكننا أن نضيف: إذا أردنا علمًا عربيًا عرّبنا الكتّاب بإنزالهم من بروجهم إلى ساحة العمل والمعاملات، وأخرجنا أكثرهم من الغربة فى التغرب، ومن الانبهار بكل شيء فيه رائحة الغرب دون غربلة. فبذلك سنجسّ النبض بجدّية.

* * *

صدر لتوفيق الحكيم كتاب تحت عنوان «حمار الحكيم»[١٠]. تبدأ صفحاته الأولى بالعربية، ثم يتخلّى عنها المؤلف ليكتب بالعامية المصرية وكأن لسان حاله يقول للقراء، خارج جمهورية مصر العربية:

«لم أعد أهتم بكم. فمن أراد أن يقرأنى فليتخلّ عن العربية وليتعلم العامية المصرية!».
هنا يأخذ «تعريب» معنى جديدا هو: تمصير العربية...

ما هذا يا حكيم؟ أتريد أن يقضى على الرابطة الأساسية المشتركة بيننا وأنت عضو من بين الخالدين لمجمع اللغة العربية، ومن أوائل المؤيدين، نظريًا وعمليا، للتعريب الحق، ورئيس اتحاد كتاب الكنانة؟..

يذكرنا موقفك بـ«ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ. صدرت تلك الرائعة بالعربية ولكنها نقلت فى السينما بالعامية المصرية!

كيف أجاز الحكيم ومحفوظ لنفسها المشاركة، مباشرة أو غير مباشرة، فى التآمر الفعلى ضدّ اللسان العربى؟

أليس من البديهيات أن مصير مصر يرتبط بمصير الأمة العربية كلها، كما أكدته حرب أكتوبر؟
وهل يمكن تصوّر أمة عربية تقوم على العاميات والدارجات؟

نعم، لكل واحد الحق أن يغنى أو يكتب بأية لهجة أو دارجة شاء، على شرط أن يكون ذلك للاستهلاك المحلى فحسب، وأن يهيئ ما يستحق التصدير بلغة مفهومة فى باقى العالم العربى، وإلاّ بقيت القطيعة تصفعنا، رغم كثرة الشعارات، مثل «أمّة عربية من الخليج إلى المحيط...». إن

---

(٩) من محاضرة ألقاها بالرباط، سنة ١٩٧٥.

(١٠) بيروت، ١٩٧٤.

واقعنا واقع العزة المفجع: شعوب عربية متمزقة لا تحيا الوحدة إلّا بالخيال والعاطفة والشعارات.

أكثر من ٨٠٪ من العرب لا يحسنون القراءة والكتابة، ومع ذلك أن بعض فنّانينا وكتّابنا يسمحون لأنفسهم بأن يغذوا الأقلية المؤبجدة بما لا يطيب وبما لا يلذّ. أمّا المطابع العربية فلا تدفع إلى السوق، على مدى سنة كاملة، إلاّ ٥٠٠٠ عنوان جديد من الكتب (ولا يمثل هذا العدد حتى ١٪ من الإنتاج العالمي، مع أن عدد سكان الأقطار العربية يتعدى ١٥٠ مليون نسمة!....)

* * *

ولم يقف توفيق الحكيم عند الكتابة بالدارجة المصرية، بل أصابته شظايا قنبلة فرعونية يفجرها الانعزاليون كلما أرادوا شرًّا بمصر وبالعرب، تشتيتًا للشمل. لقد أخذ الحكيم يدعو الكنانة إلى الانغلاق على أهرامها ونيلها، وحتىّ في هذا ليس لتوفيق الحكيم «شرف» الأسبقية!... لقد جاء متأخرًا عن أحمد لطفي السيد الذي اعتقد أن مصر تُكَوِّن بذاتها أمّة. فهل تستطيع مصر أن تحقق استقلالاً كاملاً بقطيعة تعزلها عن عالم الإسلام وعن عالم العروبة؟ فأبو الهول لا يقدر، بأنفه المكسر، أن يشمّ الأحداث ويتلقاها بصمود دون تعاون بين المصريين وإخوتهم، لغةً وتاريخًا ومصيرًا. إن أمثال الحكيم في تصور مصر جديدة مفصولة عن محيطها الطبيعي والإنساني والتاريخي يجعلون منها أبا هول حديثًا وأصم، لا يسمع ما يجرى في القرن العشرين (السوق المشتركة، وحلف وارسو، والحلف الأطلسي....) وإنه لأبو هول محروم من حاسة البصر، لا يرى أبعد من أرنبة أنفه....

مسكين ذلك المولود المعطوب الذي يتبنّاه الحكيم! فمتى سيتحرك؟ دعوة الحكيم لن تجد آذانًا صاغية لدى المصريين. فشخصيتهم راسخة في الإسلام والعروبة رسوخ أبي الهول (الحقيقي) في تربة مصر الوفية. ربما أن الحكيم يئس من تصرفات بعض العرب، وأصابه التشاؤم من النكسات والخيانات، ففرّ بنفسه إلى قعر داره (بل إلى «قفص الأهرام»...).

هكذا سرقت الأحداث الأرض من تحت أقدام توفيق الحكيم، فتعثرت خطواته ونبا قلمه[١١].

٥ - الجامعة أو الجبل العقيم :

لقد مرت أربعون سنة على تأسيس جامعة الدول العربية والعرب لم يجتمعوا على أية مشكلة مصيرية فحلّوها: لا برامج التعليم توحدت ولا مناهج البحث نضجت، ولا لساننا تحرر من هيمنة اللغات الأجنبية ومن العاميات الإقليمية، ولا استراتيجيا محكمة وضعت لتسلّحنا ضدّ التخلف، ولا مشكل درسته بكل أبعاده وبدقة، وعبّرت عنه بدقة...

لا نظلم الجامعة العربية! لقد ولدت.. فأرًا، لكنه ولد.. ميتا.

لذلك، كل ما ورثناه عن الجامعة العتيدة من السلبيات جاء بلا مثيل، فتقززنا وقرفنا من حضانة

(١١) سنعود إلى مناقشة توفيق الحكيم، حول مواقفه الأخيرة، في الفصل الذي يلي.

لم يظهر القابضون على زمامها أنهم راشدون. لقد بقيت الجماهير العربية تحت الحضانة الجبرية لا تتحرك. ولا تتصرف.

فلتكسر القوالب الجاهزة!

ولنحص نقط الضعف، بموضوعية، لنعى التخلف فى عمقه.

إذ ذاك، وإذ ذاك فحسب، تصبح معالم طرق النهوض واضحة. فلكل فترة من التاريخ مشاغل ومشاكل تفرض مفاهيمها وأساليب للتعبير عنها. إن أوضاعنا تفرض اليوم أسلوبًا لخطاب يخوّلنا التعامل مع المحيط الحضارى لنخرج من طور الطفيليين ونقوم بدور المساهمين.

يأيها «البلغاء»!

ويأيها «المعربون»! ويأيها «المتفاصحون!» متى ستعون· أن حصر الاهتمام فى الشكليات وغريب اللفظ لن يدلنا، أبدًا، على العنوان الصحيح للتقدّم الصحيح؟

فمنذ رحل عن مناخنا الفكرى حق المبادرة والاجتهاد، افتقدنا القدرة على الإنتاج، أى إنتاج، وها نحن نبحث بلا منهج، وفى الوجهة العكسية للوضوح نتيه!

يتحدث (غوسطاف لوبون) عن ممثل محترف كان إبّان حرب ١٩١٤ جزأ من الجمهور. فكلما حلّ بجمع بدأ يستعمل ألفاظًا غريبة، فينال إعجابًا ينمو بقدر ما تنمو غرابتها، ويكثر عددها، وأحيانًا يلقى جملًا بلا معنى تتكرر فيها ألفاظ لها رنّة عاطفية، مثل وطن وشرف وراية، فيتحمّس الحاضرون كثيرًا ويصفقون بحدّة وتأثر، كما لو كانوا يفهمون معانى المنطوق (وهو عمدًا بلا معنى)، وإنما هم يطربون عاطفيا برنة ألفاظ.

٦ - الثرثرة والخطاب:

اعتاد المناطقة الصوريون أن يعتبروا الجملة، فى اللغة العادية خارج سياقها، أى أنهم لا يحكمون عليها إلا بعد أن يخرجوها عن الوضع الذى ينطق بها فيه.

هذا الموقف جائز ومعقول، عندما يتعلق الأمر بتحليل لغة الرياضيات الكلاسيكية، لكنه يصبح دون جدوى، عندما تكون الجمل من اللغة العادية. فالجمل ليست «مفيدة» إلا بقدر ما تقترب من محيطها فى النص، إلا إذا أحالت واستنتجت أو ارتبطت بكيفية ما مع نسقها العام. إنك «تتكلم» لأنك تبحث عن حل مشكل أو إبداء رأى، أو إخبار عن ملاحظة أو إحساس. فالكلام دائما هادف: يحاول المتكلم أن يواجه مشكلا وكل مشكل يدخل فى شبكة من المشاكل. وكل شبكة تربط صاحبها بآخرين، قبولاً أو رفضًا، إيجابيًا أو سلبيا فيتناصرون أو يقاومون. فالمشكل، أى مشكل دائما «مشكل - شبكة» شرك مكيد يزجّ بنا فى محيط أشياء وكائنات وأنظمة وأجهزة مرئية ومتسترة. فعندما أعبر عن مشكلى/اهتمامى/قضيتى، لا أذكر كل الأبعاد والتشابكات بمحيطها جميعا. إنى أفرز العناصر التى يجب/يمكن/يباح يسمح بها/ لا إحراج فيها، وأستبين ما أرمز إليه أو أخفيه تماما/أسكت عنه/ أحتفظ به لى.../أشك فى فائدته...

من هنا يستنتج أن اللغة تفترض قوة ذهنية، وحكمة، وتعقلا، وقدرة على تمييز ما يقال عما لا يقال، ومتى وأين يقال، أو لا يقال. فكل جملة تجند قدرات مختلفة لدى المتحدث، إذ تستلزم حضور المنطق ويقظة الانتباه، وقوة مبادرة الذاكرة/التذكر، وخصوبة المخيلة/التخيل. فبدون ذلك يسقط القول إلى مستوى الثرثرة، إلى اللاخطاب، وإن جاء فصيحا لغويًّا ونحويًّا وصرفيًّا، كخطب وخطابات الجامعات العربية. فليس كل الجمل الحسنة التركيب، المقبولة صياغة وشكلا، تكون كلاما، الكلام الخطاب.

فالكلام:

– إما رسالة تفتح حوارا مفيدا مفهوما دقيقاً (بلغة فيها أغلاط، أو بلغة بلا أغلاط. فى الحال الأولى، قد يكون الكلام مفيدا، لكن فى الثانية أفيد)؛

– وإما جمل ذات صياغة مضبوطة، وفصيحة/صحيحة، إلا أن فصاحتها فنيا، وصحتها شكلا، قد تكونان على حساب المحتوى:

– محتوى غامض/ملتبس.

– محتوى ضعيف/ناقص.

فالأول مضيعة للوقت، ويجرّ إلى تأويلات محتملة أو خاطئة، وفى هذه إساءة إلى المتحدَّث إليه.

والثانى يضايق المتكلم، ويسىء إلى الخطاب وإلى المتكلم معه، فى نفس الآن.

الحالان معًا مصيبتان تنزلان بالفكر لأنهما تصيبان الصورة والمضمون، فلابد من امتزاج المحتوى المتميز بالشكل الواضح للحصول على أحسن الكلام، والكلام الجيد ما تجنب الغموض.

* * *

ذاك هو التقييم الذى يفرضه المنطق لأنه يبرز المهمة الأداتية للغة ويؤكد رسالة الكلام ودوره المبدع الذى يضخم حجم الابتكارات بقدر ما تتشابك مشاكل الأفراد والجماعات. فكل نصّ نقرؤه وكل كلام نتمعّنه يدعُونا إلى سفر فى عالم التأمل، يقدم لنا خريطة لولوج المجهول ونرى، ونسمع، ونقول الأشياء والمعانى والظاهرات.

* * *

تلك نظرة عابرة عن مشروع للتعامل مع العربية تعاملا متفتحا، وتوطئة لتلمّس السير نحو تعريب جدّى تدفع إليه الحاجة من الداخل، لا الشعارات.

التعريب؟...

عفوًا، أيتها الجامعة العربية!... المصطلحات لم تحدَّد، المعانى لم تنسق. إنك لم توحّدى أية شفرة علمية، ولم تنجزى أى قاموس بمنهجية تتوخى قواعد اللسنيات الحديثة...

يا جامعة الدول العربية، أين أنت من الواقع؟ ومتى ستقومين بنقد ذاتى فتعترفين بنصيبك فى تلك النكسات؟ وأين هى النتائج المتوخاة من مؤتمراتك، وأموالك ولجانك ولجيناتك ومكاتبك ورحلاتك ورجالك وخبراتك؟

هل تعمم القضاء على الأمية؟

حقًا، تأسست الأليسكو العربية (نسخة، إلى حدٍّ ما، من الأونيسكو العالمية) فقيل:... مرحبًا بطوفان جديد من الخطب والكلام المباح الذى تصيبه برودة الصباح، فينتعش ويزداد طولا وعرضا وفصاحة!...

٧ - الجامعة وطريقة النمو المسدود:

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن تكون نظم تعليمنا فى مراحلها الأولى مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لا سيما وعلينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا، وقد تخلفنا» (إبراهيم مدكور)[١٢].

مما يبعث على الأمل أن يأتى تصحيح مثل هذا من شخصية كبيرة ومسؤولة، لا تخاف النقد الذاتى. إن الإحساس الواضح بالنقص يفتح الباب لتداركه.

لكن، أين هى أصوات المسؤولين الآخرين؟

أين أودعوا الصراحة وبعد النظر؟

أيفسر سكوتهم بالرضى عن الوضع الثقافى فنعتقد أن التعليم والبحث العلمى بخير، وأن المثقفين يسهمون فى تحسين الوضع الاقتصادى والجامعى، وأننا بالتالى على حق عندما ندعى أننا «فى طريق.. النمو»؟

كلما تحدث العرب عن أنفسهم ادعوا أنهم من «الشعوب النامية» أو «فى طريق النمو». إن هذه العبارة تتبنى على الواقع. يؤكد إبراهيم مدكور:

«لقد تأخرنا فى العشرين سنة الماضية تخلّفًا بيّنًا؛ لأن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة وضاقت مواردنا عن البعوث التى كانت تربطنا بالنهوض الفكرى والثقافى فى العالم الخارجى» (نفس المصدر، نفس الصفحة).

إذن، السير ليس فى اتجاه النمو، بل فى طريق التخلف. أليس المسؤول عن مثل تلك الاستعمالات الخاطئة لمفاهيم أساسية هم بعض المثقفين الذين لا يحترمون دقة تعبير ولا أمانة قول؟

إن الفوضى فى التعبير تحدث بلبلة فى وعينا للواقع، وبالتالى تعرقل مجابهته. إننا نعيش على فتات مائدة الحضارة المعاصرة، ومع ذلك ندّعى أننا «فى طريق النمو»! غيرنا يزرع، ونحن نستورد بقايا حصاده العلمى والتقنى والعسكرى والمذهبى من الإبرة إلى الطائرة، ومن رقصات السوينغ إلى نعرة الأرستقراطية المزيفة. نعم، من الإبرة إلى الفكرلوجيات. قد يكون قول الشاعر صحيحا «سم الخياط مع الأحباب ميدان» شريطة أن يكون الميدان ميدانا للعمل المشترك.

---

(١٢) عبد العال الحمامصى، هؤلاء يقولون...، ص ٤١.

تسير الجامعة العربية بإيقاعات ليست على ساحة الواقع الفعلى، بل تتصل بواقع خلقناه لغويا وأطربناه بالشعارات وضغناه بالسجع والبديع. فالواقع الذى يخيم فى أذهاننا لا ينطبق على ما فى الأعيان. إن وظيفة التعريب الحق هى أن يجعل اللغة العربية تفصل بين عالم الأسطورة وعالم التاريخ. فالمعانى تتقولب فى الألفاظ وكلما كان القالب المستعمل مهلهلا جاءت المعانى مبتسرة. إن المعانى الناضجة هى التى تصور تماما وبدقة موضوعاتها الخاصة. فلفظ «تعريب» نفسه لم يتضح بعد والتجارب لم تنضج. فكيف بنا، مع باقى المباحث! هل حددت قسماتها؟

للإجابة على ذلك، سنعرض بعض الأمثلة، ونبدأ بزلقات توفيق الحكيم.

الفصل الثانى

من الدارجة إلى العزلة
(توفيق الحكيم والحياد المارق)

١ - العامية، فالحياد، ثم...

نستهلك مفاهيم مبهمة، وندمن على استعمالها حتى أمسى الإبهام تعميقا فوضويًا يجعل الفكر مضطربا، دائما فى وضع بين وضعين، إدراكه تقريبى واستدلالاته تقريبية، وبالتالى أحكامه تقريبية. إنه دائما فى منزلة بين الإفراط والتفريط، يسير بلا انضباط.

هناك ما هو أكثر مرارة وخطورة من هذا، هناك مقاومة خفية أحيانا وظاهرة أحيانا، للغة العربية كخطاب وطنى مشترك، كجهاز تعبيرى عن وجدان ومصير أمة ومطامحها، وهذه المقاومة تأتى عن قصد ومن أعلى. من كتّاب يوزنون بالقناطير المقنطرة.

إن الذى يتنازل عن لغة أمته (وهى مقومها الأعظم) قمين أن ينجرّ إلى تنازلات أفظع، إلى نكران قومه. وهذا ما وقع، فعلًا لتوفيق الحكيم. فبعد التنازل عن العربية لفائدة الدارجة (كما رأينا عند الحديث عن التعريب)(١). ها هو يعمل على أن تتنازل مصر عن عروبتها لأن الحياد فى نظره هو:

«ما يلائم ظروفنا ويناسب واقعنا، أريد الحياد الذى يكفل لمصر النظر فى مصلحة مصر قبل كل شىء، وأن يكون جيش مصر للدفاع عن مصر أولا»(٢).

انزلق توفيق الحكيم ولم يوفق فى اختيار مكان الوقوف إلى اليوم. حاد عن واقع العالم العربى وموقع مصر فيه، فإذا به يصيح صيحات نشجة فى جوقة الوجدان المصرى النابض، خرج الحكيم عن إجماع العروبة والمسلمين، وها هو يدعو إلى حياد مصر وابتعادها عن العالم العربى. يريد مصر منكمشة بلا أجنحة، يتيمة بلا أهل ولا إخوة، منفكّة عن فلكها الطبيعى والتاريخى والعاطفى(٣).

أيتناسى الحكيم أن العرب، شرقًا وغربًا، كلهم فى الهم مصر؟

فلا ريادة ولا زعامة ولا قيادة بين الإخوة .

يريد الحكيم لمصر حيادا شبيها بحياد سويسرا. ولكن علينا ألا نغفل عن أن الحياد السويسرى

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) توفيق الحكيم، أخبار اليوم، القاهرة ١٩٧٨/٣/١٨.

(٣) وا أسفاه! لقد استجابت مصر الرسمية، مصر السادات، إلى هذا النداء. لقد شاءت إرادة حكومة القاهرة الساداتية أن تحاصر الشعب المصرى فى عالم منفصل تماما عن العالم العربى أجمع...

يخضع لقانون دولى. سويسرا لا تؤيّد معسكرا ضدّ آخر، وحيادها اختيار إرادى. فلمصر كما لغيرها من الدول العربية، أن تنهج لنفسها قطع العلاقات أو التحالف مع من تشاء، طبقا لظروفها الخاصة ومصالحها. وبالفعل، إن انتماء مصر لمجموعة «دول عدم الانحياز» حياد على الطريقة السويسرية، مع فارق بيّن. ويجدر بالحكيم ألاّ يتناسى أن سويسرا تتكوّن من ثلاثة تجمعات، ثلاث لغات، ثلاثة أقاليم (فرنسى، ألمانى، إيطالى)، وأنها شبه شركة ترعى مصالح أعضائها، باستقلال متداخل، ثم إن سويسرا تعدّ مصرفًا عالميا، فليس من مصلحة أية دولة، ولا من مصلحتها هى، أن تتغير أوضاعها.

ولتوفيق الحكيم الحق فى أن يختار لمصر حيادًا على الطريقة اليوغسلافية على شرط ألاّ ينسى أن الحياد اليوغسلافى ليس انعزاليا ولا تنازليا ولا انكفاءً على الذات. فـ «تيتو» قد أسس مجموعة دول عدم الانحياز (مع جمال عبد الناصر ونهرو) ودفع يوغوسلافيا لتنشط كثيرا داخل المجموعة، كما تنشط مصر. فهل يعقل أن تكافح مصر من أجل عدم الانحياز، وفى داخل منظمة الوحدة الأفريقية، وتنعزل عن كل نشاط أو كفاح إلى جانب من هم أقرب الناس إليها؟ وفى الوقت نفسه تدعو أقلام مصرية إلى أن تهتم بلادهم بالقرن الأفريقى؟

إنها مفارقة!

* * *

مفارقة بالمجان، لا هى صادرة عن رؤية ثقافية، ولا هى استراتيجية سياسية (سياسية، بالمعنى النبيل والأصيل للفظ). على أن الرؤية النظرية والثقافية تسبق وتهيئ الرؤية السياسية. إنها مفارقة كبيرة جدًّا وتتجلّى متلبسة بالمجانية.

لنستمع إلى توفيق الحكيم وهو يجيب عن سؤال خطير:

ماذا يكون موقف مصر المحايدة إذا تعرض بلد عربى إلى هجوم؟ يجيب الحكيم:

على البلد الشقيق، وهو معرض للخطر، أن يندمج مع «مصر عسكريا واقتصاديا بما يدخله فى حكم الدولة الواحدة»(٤).

فشرط التعاون بين «الأشقاء» العرب مرهون بقبول التجرد عن الشخصية الوطنية... فالمغرب كان مغفلا عندما بعث بجنده إلى الجولان وسيناء للإسهام فى واجب الدفاع عن الأشقاء دون أن يشترط على سوريا ومصر أن تتّحدا معه مسبقًا عسكريا واقتصاديا، داخل دولة واحدة. فلو كان المغرب حكيما (من الحكمة) لطبق ما يفرضه توفيق الحكيم: ألاّ يؤازر شعبا عربيا شقيقا معرضا لخطر غزو أجنبى غاشم إلاّ إذا.. لو كان المغرب فعل ذلك لقامت قيامة الجغرافيا والجغرافيين «ما هى الحدود المشتركة.. ولصالح السياسيون والاقتصاديون والصحفيون والعقلاء وغير العقلاء: «على أى أسس دستورية وتنظيمية و... ستكون الوحدة؟» ولكان على المصريين والسوريين

---

(٤) نفس المصدر السابق.

والمغاربة أن يتوسّلوا إلى إسرائيل أن تضع السلاح حتى تحلّ مشاكل الوحدة «الحكيمية» (نسبة للحكيم توفيق).

* * *

هذا ما يتصل بالحرب والخطر والغزو، أما في السياسة فيؤكد توفيق الحكيم أن على مصر ألّا تضحى بنفسها، وتجمّد أرضها المحتلة رهنا:

«إلى حين تحرير أرض غيرها من الأشقاء الرافضين أو الحاسدين أو الجاحدين أو المتعبين. فهو أيضًا من الأمور التى أضاعت مصر بل جعلتها تخسر ويكسب الآخرون»

فهل الآخرون الذين كسبوا هم الفلسطينيون؟

وهل «الرافضون» والجاحدون هم الذين قاموا بواجب الأخوة فأعطوا لمصر:

«من أموال ومنح وقروض ما يساوى أضعاف كل ما قدمته لمصر أمريكا زائد أوروبا وكل المؤسسات والصناديق الدولية»[٥].

* * *

نعم، مصر هى الأخت الكبرى الحبيبة لبقية الشعوب العربية، وستبقى كذلك مادامت صيحات توفيق الحكيم وأصحاب النزعة «المتفرعنة» بلا رنّة ولا صدى فى وعى الشعب المصرى. وبالفعل، هذا الشعب يظهر دائما حساسية مفرطة إزاء رفض عروبته.

يطالب الحكيم ومن على شاكلته، الاعتراف للمصريين بالرياسة على مجموع العرب. فى كل الميادين، دون قيد ودون مراجعة، وإلّا القطيعة:

لا تعامل ولا تعاون بين مصر والعرب! إنه شرط تعسفي إذ لا ريادة ولا زعامة، ولا قيادة بين الإخوة، خصوصا وأن الجميع يتخبط فى التخلف، ويخبط يمينًا وشمالا، بأطر دون مستوى المعركة، بلا تنظيم محكم، وبوسائل ضعْفها بين. إن التعاون بين مجموع العرب، وبين العرب والثالثين تفرضه الظروف، وإلّا تلاشت الأوضاع أكثر. فالقطيعة التى يدعو لها «المتفرعنون» نفىٌ للتاريخ وللواقع وليس فى صالح أى شعب من الشعوب العربية، ومن بينها مصر. إنه نفى يظهر عبث دعاته، ويبرر انفكاك مصر عن محيطها الطبيعى وجذورها التاريخية القريبة (الإسلامية) يقهرها على الوقوف فى واقع انعزالى محدود ليرجع بها إلى ماض فرعونى تاريخى بعيد. لقد أرادوا لمصر أن تكون زعيمة رائدة وإلّا «بلاش وجع الدماغ!..» الذى حاق بالبلاد من جراء التزامات مصر العربية والإسلامية. ولا يخفى قصور هذه النظرة الالتوائية التى تفهم الحياد فهما خاطئا، علاوة على تجاهل مقصود للأدوار التى لعبها الاستعمار، سواء فى خلق مفهوم «زعامة» مصر، أو فى خلق مفهوم «حياد» مصر وتقزعها كأثر للهزيمة المنكرة التى لحقت بجيشها، وقد كان إلى عهد ليس بالبعيد يرفع

---

(٥) أحمد بهاء الدين فى جريدة الأهالى، القاهرة، ١٩٧٨/٣/٢٢.

قادته شعار «الثورية» والانتهاء، وبالفعل، حاول تجسيم مطامع الأمة العربية فى التحرير والصمود قدر ما استطاع، رغم دعاة القطيعة.

٢ - الشوفينية والواقع:

ومن الأمور العسكرية والسياسية ينتقل توفيق الحكيم إلى حملة على الأشقاء الذين عملوا على نقل:

«زعامة مصر الحضارية إلى بلادهم.. ويقيمون النهضة الثقافية الخارجية بل وأنشأوا هناك المجلات والصحف العلمية والأدبية بالعقول المصرية، مما يشعر أن مركز الثقافة انتقل إليهم تاركا مصر الفقيرة فى صورة التابع وليس المتبوع»(٦).

أليس ما ينتجه أى عربى، فى ميدان الآداب والفكر لجميع العرب، سواء صدر فى القاهرة أو فى تونس أو فى بغداد...؟ إن فرقة عبد القادر البدوى المغربية قامت بتمثيل مسرحيات لتوفيق الحكيم المصرى بالجزائر وكانت الدعاية على اللافتات الصحافية «تمثيل عربى»، وفى الاستدعاءات: «... تمثيلية للكاتب العربى الكبير توفيق الحكيم...».

ذاك موقف الحكيم، وتلك مواقف المثقفين المغاربيين، ولحسن الحظ أن صوت الحكيم لا يغطى كل الأصوات المصرية. يؤكد ثروت أباظة فى مقال كان له طنين (الأهرام، شهر يناير ١٩٧٧) أنه على ثقة:

«أن البلاد العربية تكنّ لأستاذنا الحكيم ما نكنّه له من تقدير وإجلال [...] ونحن على ثقة أيضًا أن البلاد العربية تعتبر الحكيم كاتبا عربيًّا وإن أقام فى مصر فإن ما قدّمه خلال نصف قرن لم يكن لمصر وحدها وإنما لكل ناطق باللغة العربية فى كل مكان».

هل ينكر هذا أى مثقف عربى؟

ما نظن ذلك قد وقع أو يمكن أن يقع، باستثناء توفيق الحكيم الذى مرق من العروبة، فكفر بآثار - توفيق الحكيم - ما - قبل - «عودة الوعى» المصطنع.

ويضيف ثروت أباظة:

«الحكيم مرشح لجائزة نوبل، فإن نالها فقد نالها كل أديب عربى، بل ما أحسب أننى أبعد عن الحق، إذا قلت إذا نالها فقد نالها كل عربى».

ثروت أباظة على صواب فيما قال، وكل ما نتمنى أن يكون نفس الشعور لدى كل المصريين، وبالأخص توفيق الحكيم، إذا نال جائزة نوبل أو غيرها، أى عربى من أى بلد آخر.

فليطمئن الأستاذ توفيق الحكيم أن الكتب المصرية والمجلات والصحف المصرية والأغنية المصرية، مازالت - وستبقى - مقروءة ومسموعة فى العالم العربى، ولها اعتبار ربما أكثر مما فى مصر

(٦) أخبار اليوم، نفس العدد السابق.

نفسها. فهل سأل توفيق الحكيم ناشريه أين توجد غالبية قرائه؟ فليتيقن، سيادته أن ما يكتب عنه في الصحف والمجلات، خارج مصر، وما تهيأ عنه من رسائل جامعية بالعالم العربي ليخالف ما يدعيه. فمنذ سنوات ونحن بالمغرب نروج باسم الحكيم لجائزة نوبل، لأنه كاتب العرب لا كاتب مصر وحدها(٧). وستبقى الأمور كذلك لأن دعوة الحكيم لن تنجح. إننا نفرق بين سياسة بعض القادة المفروضة لوقت موعود، وبين الثقافة العربية المشتركة التي هي للجميع، من الخليج إلى المحيط، مهما تغيرت الأنظمة وتقلب الأفراد.

* * *

يكفي القفز من الأشياء إلى نقائضها ومن الحساسية المنفعلة أبدا، ومن الخلط بين الأصل والفرع! ألم يعد الحكيم يفرق بين الآجل والمنتظر المكتمل، بين الوطنية والشوفينية التي تعمى؟ يغضب عندما لا يجد قراء لما يكتب ويلعن الأمية والأميين، فإذا كثرت المجلات والصحف والكتب ووجدت قراء، وأخذت تزدهر، لعن الظروف والكتاب والقراء... فإما أن تحتكر مصر الفكر والمبادرات، وإلّا تبرّأ الحكيم والشوفينيون المصريون مما تنتجه بقية الشعوب العربية. إننا نرفض أن تصبح الثقافة العربية ضحية لنزوات الحكيم، فالدعوة لمصرية مصر، دعوة إلى التفكك والعزلة، في حين أن العالم، غربا وشرقا يرمي إلى التكتل. فلكأن الحكيم يودّ أن نسبح ضدّ المجرى الطبيعي للنهر، لأن بعض الكتاب يفكرون بردود فعل عاطفية، ينفعلون ولا يفعلون. يعطف (نيرون) على روما، ولكنه يحبها أكثر وهي تحترق وشظاياها تتير.. أخذ توفيق الحكيم ناي الحكمة ليغني: «ما أحلى عزلة مصر... ما أحلى الحياد...» وإن امتلأت قلوب المصريين مرارة.

* * *

الحياد – العزلة، ولو على حساب هوية مصر ومصير مصر، ولن يتم تحقيق الحياد دون تأليب أحاسيس مصر – الشعب ونبضات قلب مصر على أشقائها، فهل من جريمة أبشع من أن تنتزع من شعب هويته وتعوضها ببطاقة مزورة، ومن أن تفكّ الروابط العضوية لتجعل مكانها خيوط عنكبوت؟... إنه خداع وتضليل ما أنزل الله به من سلطان، يكفر به «أهل الكهف»، كما يرفضه «طالع الشجرة».

هذه البلبلة الفكرية، هذه الشطحات القلمية تعكر الوعي (بعد عودته إن كان حقًّا قد عاد). إن العرب الواعين لا يقبلون القطيعة، ويربأون بمصر أن تصبح خريطة، مجرد خريطة هامدة فوق جدار، اسما يطلق على أرض، وحدود!...

* * *

القضية أن بعض حملة القلم بمصر مصابون بمركب الكمال، تنخر الزعامة ذهنهم، لا يعترفون

(٧) إن البلدان العربية لم ترشح أي فرد لمزاحمة توفيق الحكيم، بل ما يلاحظ هو أن مصريا مقيما بالمغرب ادعى أنه مرشح (ومن رشحه؟!...) فأحدث البلبلة رغم أن القضية كانت مجرد «نكتة» وأن توفيق الحكيم على علم بذلك ومتيقن أنه ليس للمثقفين المغاربة ناقة ولا جمل في ذلك وأن الحكيم هو الذي كان مرشحهم (من منظار ماضيه «العربي»).

لأحد من الشعوب العربية بأى فضل ولا يسمحون له إلّا أن يكون تابعا أبد الآبدين. فلما أخذت بعض الدول العربية تنتج وتفرض وجودها فنيا وأدبيا وفكريا، وبدأ صدى ذلك يصل إلى القاهرة، ثار ثائر المرضى بالزعامة والريادة. ولحسن الحظ، أن هؤلاء لا يكوّنون إلّا أقلية القلة. فأروع وأجمل وأنبل ما فى مصر سيبقى للعروبة كلها. والعكس صحيح. وأما الدعوة إلى العزلة والحياد فزبد يذهب جفاء. إن استلاب شعب هو أن : «يسلب من فكره وحضارته وأدبه وثقافته، أو على الأصح خصوصيته الأصيلة المتجددة فى كل ذلك»[٨].

فقد نجد عذرًا للحكيم فى انحرافه عن اللسان العربى وعن العروبة لو كان على الأقل مردود الانحراف لصالح مصر حاليا أو مستقبلا. والعذر يكون مقبولا لو أن الشيخ الحكيم كان يسير اليوم إلى ما شبّ عليه. لو كان الأمر كذلك لغفر للحكيم مما يدعو إليه الآن لأن «ما جاء على أصله فلا سؤال عليه». أما وأن الحكيم شبّ على ما ليس عليه اليوم، فلن يجوز أن يُترك وهو فى «العمر الرابع» من حياته يتخبط فيما يضر بمصر والعروبة...

* * *

قد يلاحظ: وما شأنكم أنتم المغاربيون وشئون توفيق الحكيم ومصر؟

الشأن شأننا لأن الحكيم عملاق من عمالقة أدبنا المعاصر. وثانيًا إن الجميع يعلم أن لمصر واجبات على كل عربى، وأن لكل عربى حقًا فى مصر وعلى مصر. لهذا لن نستطيع أن نقول لتوفيق الحكيم: ارتدّوا ما شاءت لكم الردة، وفلسفوا القطيعة. فالفلسفة قد تخدم السياسة لمدة، ولكن السياسة عابرة، وترجع أخيرا إلى الحكمة الأصيلة، وتترك الرغوة والمراوغة تذوبان.

٣ - شعوبية جديدة :

إنها نعرة شوفينية يحدثها توفيق الحكيم، والكل يعلم أن الشعوبية بدأت بفارس وكانت حقدًا على العرب، قبل أن تنتقل إلى مؤامرات سياسية. فلن يجد الحكيم ولا مصر فى غير العروبة منتهى فى التحام ولا أعمق فى مودّة، ولا أصدق فى عواطف الأخوة. فليس هناك شىء كوحدة اللغة، والتاريخ المشترك والثقافة التى تكوّن دم ولحم أقوامنا، من المحيط إلى الخليج، شىء يستطيع أن يجعل قلوبنا تتقاسم نفس المشاعر والآمال والآلام، ونفس الغضبة، ونفس النكبة. الابتسامة عندنا ضحكة لها صداها بالنيل والفرات وأبى رقراق... والزفرة بالقاهرة ترددها أنفاس العرب أجمعين. فإن اختلفت الأنظمة السياسية فإن الشعوب على قلب أمة واحدة[٩].

تؤكد هذا لأننا لمسناه وعشناه فى أوضاع مختلفة (١٩٤٩، ١٩٥٦، ١٩٦٧، وأكتوبر ١٩٧٣) وفى أكثر من بلد عربى. رأينا الناس بالمغرب قد أوقفوا تجارتهم وأعمالهم والتحقوا بالمقاهى والدور ليسمعوا عبد الناصر يخطب عقب نكسة ١٩٦٧، وهم يبكون، والنساء تولول. فالحرب حربنا،

---

(٨) عبد الكريم غلاب، الفكر العربى بين الاستلاب وتأكيد الذات، ص ٧ تونس الدار العربية للكتاب ١٩٧٧.
(٩) وجدان جماعى فطرى، ولكنه لا يكون «القومية» كحركة وتنظيم منظر.

حرب الجميع، كما عرف الناس، فى الأزقة والمنازل، بالمدن والقرى، أيام عيد بلا مثيل، فى معارك اكتوبر الأولى لأن النصر والمجد نصر ومجد للجميع: فى الرباط، وفاس، وفى بليدة وتلمسان شاهدنا الرجال يتعانقون، والبنات تزغردن.

* * *

هذا المناخ لا يوفر الشروط الموضوعية لقيام شعوبية. فأسباب ظهور الحركة الشعوبية على عهد الأمويين معروفة: عنصرية عربية مقيتة ضد العجم، جرت إلى رد فعل عنيف معاد للعرب. فما نظن أن الشعب المصرى يمثل أرستقراطية عنصرية حتى ينقلب على العروبة خصوصا وأن القضية هنا ليست بين عرب وعجم، بل بين عرب (أقلية من الكتاب والصحفيين القاهريين) و ١٥٠ مليون عربى موزعين على وجه البسيطة. إن الأوضاع الحضارية سوت بين جميع الشعوب العربية، ووحّدت الجميع فى التخلّف بحيث من البطلان والافتراء على الواقع والتاريخ أن يصرح توفيق الحكيم بأن انتماء مصر العربى:

«كان مصدر مصائبها ومحنتها عبر التاريخ المعاصر».

إن تفضيل هذا الشعب على الآخرين، ورمى العالم العربى بالخسيسة والنقيصة لإثم عظيم...

أهو تآمر صادر عن وعى، أو مجرد اندفاع غوغائى لا شعورى؟

فإن كان الأوّل فجريمة لا تغتفر، وإن كان الثانى فغباوة، ومن الممكن أن يتراجع عنها صاحبها بعد أن يعود إليه الوعى (مرة ثالثة).

كلنا، أردنا أو لم نرد، متخلفون، وكلنا نعمل للغلبة على التخلف ونريد أن نكون متآزرين فى السراء والضراء ضد ما حولنا وما يحيق بنا. فإذا كان لابدّ من تفاضل فليكن لحساب أفراد يخلصون فى العمل على حساب من يتقاعس أو يخون القضايا العامة المشتركة. والنماذج من هؤلاء وأولئك توجد فى كل أرجاء العروبة. إن الكريم من كرم وجدانه وهمته وأفعاله.

* * *

غرورًا، أو مبالغةً، يدّعى توفيق الحكيم ومن على شاكلته أن المصريين وحدهم أهل الريادة فى العالم العربى، أنهم وحدهم متحضرون وباقى العرب متخلفون. إنها دعوى تبرير الحياد الانتحارى.

فمرة أخرى، وأخيرًا، نسأل عن الفائدة المتوخاة من هذا الحياد. فلا الاتحاد السوفياتى ولا الولايات المتحدة ولا أوربا تقبل أن تمنح ثقتها وتتعاون بالتساوى دون حساب مضبوط، مادى أو استراتيجى، مع دولة تصفع بحياد حاد أشقاءها فى الوقت الذى هى فيه فى أشد الحاجة إليهم، وهم فى أشد الحاجة إليها. فلا محالة أن مصر الـ «محايدة» المعزولة ستضعف شوكتها ويخف ميزانها الدولى. فماذا أعدت ضد القوى الغاشمة التى تتربص الدوائر بالضعفاء والمستضعفين[١٠].

---

(١٠) طرحت هذه «التنبؤات» التشاؤمية قبل محادثات كامب ديفيد. طبعا إن اللعبة لم تنته بعد...

إن الحياد – الهروب ليس إلا سياسة النعامة. إنه مجرد زوبعة فى الرمال تعمى النعامة، ولا تضمن لها أى خلاص . لكن، لا خوف على النعامة إذ لا صحفيين لها ولا كتاب ليفلسفوا حيادها ويسفلطوا من أعلى الصومعة العاجية فيلهوها عن الظروف الحاسمة. على أن الاختيار أصبح اليوم واضحا ، وانتماء مصر للعروبة ليس اختيارا ولكنه انصهار.

* * *

لا نود أن نذهب بفكرة الحياد عند الحكيم إلى خلفياتها، إيمانا منا بأن للوعى عودة صادقة تكفر عن الانزلاقات الانتحارية. فلولا ذلك لتعرضنا للإبهام المقصود الذى يضفيه الحكيم على مفاهيم مثل «أدب» و «تعاون» و «صداقة» كما يظهر من مراسلاته مع وزير إسرائيلى أبا إيبان. نعم، له الحق فى مراسلة من يشاء لكن المراسلة الحكيمية ترمى إلى إحلال أدباء صهيونيين مكان الأدباء العرب. فنحن نتمنى أن تتحقق الظروف المواتية لتعاون بين كتاب إسرائيليين مع كتاب عرب، ولكن بعد أن ينتهى الاحتلال الإسرائيلى للأراضى المغتصبة وتتوقف الهجومات على جنوب لبنان ويعترف للفلسطينيين بفلسطينهم.

* * *

العبرة الكبرى التى لا مفر من الإقرار بها هى أن التنازل عن اللسان العربى أول خطوة فى الانزلاق نحو الشوفينية، ثم العداء للعرب. فمثل اللبنانى سعيد عقل بارز على طريق التخريب. بدأ بالدعوة لاستعمال الحروف اللاتينية واللغات العامية، فانتهى بالتحالف مع سعد حداد، قائد الميليشيا التى انفصلت عن الوطن الأم، وجعلت فى جنوب لبنان قواعد هجومية تحت تصرف إسرائيل. فالمخاطرة باللسان القومى خطر على كل القيم.

* * *

كان من المتوقع أن يصدر رد فعل من الجامعة العربية على أمثال تلك المواقف، إلا أن الجامعة هى نفسها كانت، فى الظروف العصيبة والحاسمة، مبهمة، اسما ووظيفة، وكانت «محايدة» أكثر من المحتمل[(١١)]. الهدف من إنشائها (من المنظار البرىء للشعوب العربية) أن تحقق وحدات عربية، إلا أنها خيبت الآمال. لقد بدأت من حيث كان يجب أن تنتهى. فهى «جامعة الدول العربية» لا جامعة «السوق العربية» وجامعة «برامج التعليم العربى»...

(١١) المقصود: الجامعة العربية وما تفرع عنها، منذ التأسيس حتى حركة إنقاذها فى السنين الأخيرة (١٩٧٩). فكل آمال العرب أن توفق فى تحقيق التجديد فى البنيات والتصميمات، بجدية: وكذلك فى القضاء على تقاليد سياسية «قتل الوقت» فى تناول القهوة والمشروبات الباردة، داخل المكاتب.

وأخيرا!

بعد الدردشة مع توفيق الحكيم التى استخرجنا منها أن التخلّى عن العربية يقود إلى التخلّى عن الشخصية الوطنية، سننتقل الآن إلى موضوع أوسع، إلى مصطلحات جديدة فى وضعها الحالى، وهى تتأرجح بين تجديد فوضوى وتحجير قاتل. لقد طال زمن الصراع بين حلم أطول من الليل يداعب المخيلة وبين الواقع وهو يصدم البصر والعقل. فمن كثرة الانتظار، لم تعد الحماسة تلهب الأمل.

* * *

يا مكاتب التعريب فى العالم العربى! إلى متى سننتظر؟

إنكم تغرقوننا بشعارات ومطبوعات، ولكن:

ما حال التعريب عمليًّا؟...

إلى من نشكو الأجهزة المسؤولة عن التعريب التى مازالت مفتقرة إلى منهج علمى يتجاوز المظاهر؟...

لقد رسمنا، على عجل وبخطوط خفيفة، صورا تقريبية لمفاهيم مبهمة (تعريب، عروبة، تاريخ، ديمقراطية، شعب، نمو، لغة،...)، وإننا لنلاحظ أن الالتباس لا يعترى تلك المفاهيم وحدها، بل هناك كثير غيرها يحتاج إلى نخل وبلورة. من أهم تلك المفاهيم: «أصالة» و«معاصرة» و«عقل» و«عقلانية» و«تطور»... كما سنرى.

فى هذه المرحلة من البحث سيبرز العرض ظاهرة، هى أن المباحث التى سيتناولها الآن وثيقة الصلة بالمباحث التى تقدم الكلام عنها: فعقلانية مرتبطة بمفهوم منطق، كما أن أصالة ومعاصرة لا تتحددان فى عزلة عن مفهومى تاريخ وتراث. فالذين يقدسون الماضى فى ذاته ويتخذونه معيارا وحيدا، ومرجعا أحدا لمناظرهم فى الحياة، لن يستطيعوا أن يدركوا معنى «أصالة» ومعنى «معاصرة».

إن الماضى ليس هو الـ «معيار» بل مجرد شاهد ومَعْلَم بالنسبة للتقدم والتخلّف، على السواء. كذلك الزمان «الحاضر» ليس له فى الحقيقة حضور فعلى، وإنما يمرّ. أما المستقبل، بما أنه لما يحل بعد، فلابد من معْلم لنا تم لتركز عليه، تاريخيا، شخصيتنا وهويتنا. فالنقلات التأملية التى تصمم المشاريع المستقبلية، وتمنطقها، فى حاجة ملحة لموازين. كل مشروع يبدأ صورة ثم تصميما قبل أن يتحقق. فالماضى ليس خزينة نموذجية قارة بقدر ما هو حصيلة لتجارب إنسانية. ومن العبث أن يخرج ما ليس بكائن مما لم يكن. وتعتمد النقلات الفكرية على التخيل والتذكر، وإن الذاكرة أساس كل تخيل وكل تأمل، سواء كان خاطئا أو خلاقا.

* * *

يريد منا التراثيون المنغلقون أن نبقى منكمشين أبدا على التراث بعد نزف دمه ونفيه فى القرون الغابرة، بلا حضور فاعل بيننا. يريدنا التراثيون مجرد صدى للماضى، فى حين أن المعاصرة تلزمنا أن نرغمهم على أن يعترفوا بنا كأصوات تحدث صدى. صدانا متحرك ويعبر عن أفعال. فالميراث، مهما ضخم جرمه وعظم كيفه محكوم عليه أن يضمحل إذا لم تضف إليه موارد، ووقف عن التجدد الدائب.

فما هو التراث؟

وما الأصالة؟

القسم الرّابع

تأصيل مع تعصير

يبلغ الفن قمّة الروعة عندما يصل إلى التعبير بصدق، إما عن واقع حدث، وإما عن واقع هو بصدد الوقوع، أو عندما يصل إلى الإشعار بواقع متوقّع.

م. ع. الحبابي

الفصل الأول

الأصالة ليست مقبرة

١ - إفراط، أو تفريط :

من الغلط أن نعتبر الأصالة مَعْلما أو معيارا للحكم على المستقبل بالقياس إلى الماضى، لأن الثبوت والاطراد علامتان على الركود والتجمد، وهذان يخالفان صيرورة التاريخ.

فزكى نجيب محمود على حق عندما يؤكد أنه إذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا لابدّ أن نزيل عن الماضى كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال، إلّا أننا لا نؤكد قولته:

«مهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا، فهى بالضرورة تفقد هذه الصلاحية فى ظروف عصرنا»[١].

إن شروط الحياة فى عصرنا تخالف شروط الحياة فى الماضى، لكن لم يحصل طلاق، «قطيعة» بين الحياتين. لذلك:

فإما أن وسائل الماضى «ملائمة لظروف عصرنا» فيكون عصرنا امتدادًا للعصور الماضية، من بعض الوجوه، وإذن لا «تفقد الصلاحية» كليا، وإما أنها «تفقد الصلاحية» فتكون غير «ملائمة لظروف عصرنا».

يظهر أنه تسرّب فى حديث زكى نجيب محمود تناقض مع الإشكالية التى وردت فى كتبه القيمة الثلاثة[٢] التى ترمى كلها إلى البحث عن وسيلة تلتقى فيها الأصالة بالمعاصرة وتمتزجان. فلماذا:

«مهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا» نحكم عليها بأنها «تفقد الصلاحية فى ظروف عصرنا»؟

إن ظروف عصرنا نتاج تفاعل الثقافات على مدى الأجيال، وليست حمم براكين تفجرت بغتة!... الخصائص الموروثة لا تبقى كما هى، بل تنصهر مع المكتسبات، فى أوضاع جديدة، وهذه بدورها تتغير بالاكتساب وتصبح عناصر مخصبة ومنصهرة، فى ظروف أخرى.

* * *

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٩٦.

(٢) انظر، هنا المدخل.

٢ - شبه إجماع على.. سلبيات :

يختلف الدارسون للذهنية العربية الإسلامية فى الجزئيات، ولكنهم جميعا ينطلقون من فرضية أساسية، هى أن الذهنية العربية ضحية للتراث، فهو الذى جمدها وكبح ممكناتها. هكذا رُبِط مفهوم أصالة بمدلوله اللغوى فأصبح يعنى:

«الانتساب إلى الأصل والارتباط بعجلة الأجداد والتميز بسمات تحدد هذا الأصل وتعبر عنه أبلغ تعبير»(٣).

فعن هذا التراث - الأصالة (حسب خصومه)، ورث الذهن العربى الإسلامى العيوب التى يتميز بها، ولربما سيبقى يعيش أبد الآبدين تائهًا فى هذه الدنيا على هامش العصر، لا يسهم فى التاريخ، لا منتجا ولا مستهلكا!..

نحن لا ننكر أن عرب اليوم مهمشون، لكنه تهميش ليس أصيلًا ولا كليًّا. ومن العبث أن يعزى إلى الأصالة. تتجذَّر الأصالة فى كيان شخصى وجماعى فى تاريخ وثقافة، فهى هوية وانتماء. إن الغرب - النموذج هو نفسه يحافظ على أصالته ويدافع عنها. فالانحطاط والتخلف إنما هما أعراض تاريخية أصابت الذهنية العربية فأوقفتها لحين، دون أن تغيرها، رأسًا على عقب إلى الحدّ الذى يتخيلها عليه بعض منظِّرينا. وأسباب الانحطاط والتخلف تتجلَّى فى كثير من بلاد العالم الثالث، وها نحن نشاهدها تتسرَّب وتتفشى عند غير الثالثيين، وقد تظهر غدًا فى أعظم بلدان العصر. إن التخلف لا يُحتكر، كما لا يحتكر التقدّم. فمن المبالغات العبثية أن تعتبر الذهنية العربية كأنها اتكالية محض وانهزامية مطلقة. جاء فى قولة لزكى نجيب محمود:

«فليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان [العربى] لكنها حدود شاءها الله للإنسان».

فكأن زكى نجيب يحاول أن يعلق انتماءه المتحمس للفلسفة الوضعية عندما يصدر أحكاما قيمة على ما يسمِّيه بالذهنية العربية:

فأين هى قواعد الاستقراء التجريبى؟

وأين هو التحرِّى والملاحظة والاحتكام إلى الوقائع؟

فهل تناسى زكى نجيب محمود أن الفكر العربى قد تأمّل وأنجز روائع إبداعية، من المفيد والطريف، مخترعًا وكاشفًا لآفاق من العلم والفلسفة؟

إن ادّعاء زكى نجيب محمود أن «حدود الصواب والخطأ» ليست من صنع الإنسان العربى تحديد عشوائى لا يعتمد على تحليل لقضايا تاريخية عامة، ويتناسى الفكر العربى الإسلامى وهو يكيِّف التاريخ ويغيِّر مجراه. ولقد حقّق ذلك الفكر، فى العصر الوسيط، ما يعتزّ به الفكر الإنسانى على العموم.

---

(٣) أحمد المسناوى، المحرر الثقافى ٢٤ نوفمبر ١٩٧٦.

كانت للإسلام، سواء فى الإطار الدينى أو فى الإطار الدنيوى، مبادرات ثورية ومواقف شمولية. لذلك، فهو وإن حدد إطارًا للسلوك والمعاملات، لم قيد جريات الإنسان، بل إن ما فعله هو أنه شرّع لها طرقًا واضحة للتحرك. فبلا تلك التحديدات والأطر، لباتت المعاملات فوضوية، داخل النسق الإسلامى، ولما حصلت إبداعات منسجمة فيما بينها ومع النسق ككل.

ينطلق الطابع المميز للذهن العربى الإسلامى ولتجاربه من حريات مقننة ترمى إلى تناغم طبيعة الإنسان مع الطبيعة.

* * *

ومما يؤخذ على الفكر العربى الإسلامى التصاقه بالأصالة، ويؤخذ على الأصالة التصاقها بالماضى(٤). الواقع أن الأصالة ليست الماضى، بل ترتبط بالماضى. وهو لا يبتلعها، وإنما يعطيها أرضية تاريخية تجمع الأغصان الحالية بالجذور فى وحدة الشجرة. فالأصالة وهى تضم الماضى إلى الحاضر تصنع صدى لتجارب وجودية وتردّد بقوة الوعى، رنين تساؤلات مصيرية.

ربما كانت الفلسفة الوضعية عند زكى نجيب محمود مسئولة، إلى حدٍّ ما، عن تصوره شبه اليائس للأصالة العربية الإسلامية وللذهنية التى شاركت فى إخصاب تلك الأصالة. فوضعية زكى نجيب محمود فلسفة انتقائية وصفية:

«تكتفى برصد الحركة الفكرية والظواهر الحياتية مجزأة دون أن تتبع خط سيرها العام لاكتشاف قوانينها العامة»(٥).

إن الوضعية، بصفتها الانتقائية، ورطت زكى نجيب محمود إذ أدخلته فى إميَّتَين بلا مخرج(٦): إما العقل، وإما الخرافة، إما الأصالة، وإما المعاصرة. إميتان تجعلان الاختيار محدودا، إن لم يكن غير ممكن، ومجانبًا للواقع. فالوضعية تحارب الميتافيزيقا (= «خرافات»). لكن، أن تجعل من العقل معيارًا مطلقًا، المعيار الأوحد، هو كذلك خرافة؛ أن يفترض أنه لا وجود للامعقول، وللغلط المنطقى، وللخلف والتناقض، و... فمناقض للواقع. فالذى يتبنى ذلك الافتراض إنما يضع مصادرةً بلا بداهة، مصادرة لا تقوم على إثبات تجريبى قار، وشامل. إن عصمة العقل خرافة.

طبعًا، بالعقل يُثبت وجود الحتمية. إلاّ أن الذى يؤمن بالحتمية العلمية ويؤمن بمقتضياتها الواقعية والموضوعية وبمجموع القوانين التى تترتب عن ذلك إيمانا لا ريب فيه للعالمين، مضطر، فى نفس الوقت، إلى أن يعترف – حتمًا – بوجود اللامعقول، وبتواجد الحتمية مع الاحتمال واللاتوقع والمصادفة والأعراض.

حتمية الواقع لا تعارض حتمية اللاواقع، كما أن حتمية العقلنة لا تعارض حتمية وجود

---

(٤) انظر هنا «الفكر نتيجة صراعات»، الفصل الثانى، من هذا القسم.

(٥) أحمد المسناوى، المرجع السابق.

(٦) إمية: (E.) Alternative, (f.) Alternative

اللامعقول. إن العقل حر فى حدود ما يرسمه له الواقع المعقول، أى أن الواقع لا يدخل كله فى إطار مقولات العقل، فما يصدر عن العقل ليس كله عاقلاً ومعقولاً.

فباسم الواقع (المعقول واللامعقول)، يمكن محاكمة العقل، ولكن العقل يكتفى بالتأمل فى الواقع (وبالخصوص ما فيه قابل للتعقلن)، فهو لا يستطيع أن يحكم عليه، أو أن يحاكمه بأجمعه(٧).

٣ - لكل عصر عصريوه :

لا اعتراض على استعمال «عصرى» وصفًا لمن أحسن اندماجه فى القرن العشرين. لكن، من التجنى على اللغة وعلى الواقع أن نصف بعصرى من يتقن، فحسب، رقصة «السوينغ» و «بوب ميوزيك»، ويعرف آخر موضة فى الأناقة، أو من يكثر من استعمال «حرمان» و «استلاب» و «إيديولوجيا» و «دياليكتيك» و «كبح»، وألفاظ أخرى لها سحر «الموضة»...

إن لفظ «عصرى» نسبة إلى عصر : فالعصرى من ينتسب لعصر ما، وبما أن كل الناس عاشوا، أو يعيشون، فى عصر، فكلنا عصريون.

وضع المجدّدون، فى مقابل «عصرى»، زيادة على «رجعى»، لفظ «ماضوى»، من «ماضويته» ، وهى عندهم: اتخاذ الماضى مرجعًا، على حساب العصر. فالجميع عصريون (إن أبا نواس مثلاً عصرى، بالنسبة لعصر بنى العباس، ومعاصر لهارون الرشيد...)، كذلك إنه ماضوى، لأن لكل شخص ماضيًا عليه تتأسس شخصيته، وبه تحدد كينونته ويتم تشخصنها. فالماضى حضارة وثقافة، أى تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو «أصيل» فى الشخصية.

وبما أن التواصل من أبعاد الذات العميقة، «الإنسان حيوان مدنى بالطبع» أى حيوان يتواصل مع آخرين، فكلنا إذن «معاصرون» بالطبع، معاصرة مع جميع من يحيون وإيّانا نفس العصر، وكلّنا معاصرون لمن تجمعنا بهم ثقافة أو تراث؛ لأن لنا ذاكرة شخصية وذاكرة جماعية. عاصر أبو نواس هارون الرشيد وزبيدة وكان يحفظ المعلقات، ويعرف الكثير عن أصحابها، أكثر أحيانًا ممّا يعرفه عمّن عاشوا معه فى البلاط العباسى. وحفظ أبو نواس القرآن، واطلع على تاريخ الفترة التى تفصل وقته عن بداية الإسلام، ذاك هو أفقه الذهنى والثقافى ومنظاره على التاريخ الذى يمارسه، وعلى التاريخ الذى يملأ ذاكرته ومخيلته ويثرى تفكيره.

فنحن جميعا عصريون، ورجعيون ماضويون، فى نفس الآن، وبالتساوى، وسيبقى هذا التخريج مقولةً محتملة الصحة إلى أن تحدّد مفاهيم «معاصرة» و «ماضوية» و «رجعية» تحديدات أخرى، لا التباس فيها ولا غموض.

* * *

قام كثير من الكتاب العرب بتحديد «معاصرة»، لكنهم وقعوا فى تناقضات.

---

(٧) انظر هنا «مطلقية العقل» فى الفصل الثانى من هذا القسم.

فمنهم من يدعى باسم التقدمية، ضرورة الاستغناء عن التراث العربى الإسلامى لأنه عائق فى سبيل التفتح والرقى، ولابدّ من تنظيف ذهننا الحاضر من بقايا ما علق به من آثار ماضى الأجداد، ومن بين ذلك اللسان العربى لكونه ميتاً ولا يقدر على مسايرة صيرورة التاريخ. فعلى مثل هؤلاء المدعين للتقدمية والإصلاح ينطبق المثل «أراد تطبيبه فأعماه».

وهناك طائفة أخرى تُقدِّم لنا الغرب، بكل ما له من مزايا ومساوئ، كنموذج أوحد يجب أن تندمج فيه كى ننجو، ولا نجاة عن غير ذلك الطريق.

هذا موقف فكرى، له حرمته. بيد أن الغرب بنى ثقافاته المعاصرة على أصالته، فى حين يظهر أن أولئك المصلحين العرب يريدون من أن نقفز من لا شىء إلى حضارة القرن العشرين، أو على الأصح، إلى ما وصل إليه الغرب فى القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الأخرى. إن الوقفة العربية الإسلامية مطالبة فى الواقع، بأن تحتكّ بكل التيارات المعاصرة، فـ «تُعرِّب» وتصهر فى ذاتيتها وفى «أصالتها». ما هو حرىّ بأن يعينها فى الكفاح ضدّ التخلّف.

* * *

فهل الغرب كله محاسن؟

يفترض بعض مثقفينا أن المعاصرة تقتضى من العرب، قبل كل شىء أن يضحّوا بتراثهم ليتم الاغتراب على أكمل حال. فما مقدار الربح فى هذه المقايضة؟

إن محاكاة العرب للغرب استلاب، ومحاكاته وحده يضاعف هذا الاستلاب. على أن هناك مستوى ثالثا للاستلاب، وهو الأفظع: أن نقلد غربًا متحركًا أبدًا، وبحركاته ينمى باطراد المسافة التى تفصلنا عنه، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم. إنه التيه فى متاهة. فنحن، إذن لسنا مستلبين من لدن التراث العربى الإسلامى، كما يدّعون، بل من قِبل صورة وهمية عن الغرب، تهمشنا أكثر فأكثر، لنزداد انفصالاً عن مكوناتنا الأصلية والأصيلة.

فعلاوة على هذا الاستلاب الحلزونى، شكلاً وكيفًا، نسجل أن الصورة الوهمية عن غرب وهمى ترعرعت نموذجيتها فى عقلنا الواعى وفى عقلنا اللاواعى. إنها صورة تنزع بإصرار إلى توقيف حركات الغرب ومزجه بعالم «نا». وبقدر ما ينفصل الأنا العربى عن جذوره الأصلية بقدر ما يغدو قابلاً لكل تشكيل ولكل تكييف يمارَس عليه، مع وعى منه أو بدون وعى، مادام قد أمسى لا هو ذاته ولا هو غيرهما. ينساق المستلَب إلى أن يحيا فى زمان ليس، عمليًا، زمانًا واقعيًا، أو على الأصح ليس زمانه. واندفاعًا مع التعوّد على الفردية، يؤدى أو يفرض نمطه من الحياة على مجموع البشر.

بناءً على ذلك ، يتواجد عالمان، عالم التغير والتجديد، وعالم التماثل الفاقد للحركة، انبهارًا دائمًا أمام تصورات خيالية عن الغرب المثل.

إن الغرب نفسه يختلف باطراد عن نفسه. إنه فى صيرورة متصاعدة. فلا غرابة أن يعتمد

الغربيون على تراثهم الخاص عساهم يحافظون على معالم ثابتة فى هويتهم، ويتفتحون على ما يجرى خارج مناطقهم، دون تخوّف من الذوبان.

* * *

لن توصلنا الاتجاهات السابقة إلى الغاية المنشودة، إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، لأنها تجعل بين قوسين التاريخ العربى الإسلامى، فى حين تدعونا إلى الانفتاح على معاصرة مبنية على أصالة ترتكز على تاريخ الغرب. يقيناً أن هذا الاتجاه يجرّ إلى استلاب مضاعف: حرمان من التواصل مع التراث القومى وتقليد كبشى لتاريخ أجنبى.

إذا كانت المعاصرة انتفاضة ضد التقليد والجمود، يستحيل ألّا يباركها كل مثقف واع. أما إذا اعتبرت انتفاضة على ركام الأصالة (الهوية الثقافية والأخلاقية وهى تستثمر فى تكوين وتكييف الشخصية الحالية) فلن يرغب أحد أن يرتمى فى أحضان الغير، تزكية للزعائمية الغربية. إننا نقاوم المفاهيم الخرافية والمباحث الضبابية التهريجية التى سُجنّا فيها على يد الاستعمار، ومانزال سجناءها. فالمقاومة، فى الواجهتين، تجعلنا «تقدّميين» بالفعل، لأنها مقاومة يفرضها مثل أعلى نعمل على تحقيقه. إن التطور والعقلنة والموضوعية تؤلف البديل العلمى للتفكير الخرافى.

* * *

فمقابلة معاصرة بأصالة مرفوضة. لم يرو التاريخ أن أمّةً بلا أصالة استطاعت أن تتعصر. لا ينازع بعض المنظّرين العرب فى هذا، لكنهم يطلقون معنى خاصًّا على معاصرة: فالعصرى هو الغربى أو من يتشبه به؛ كما أن العربى أصيلى لأنه فقد قدرته على التكيف مع التغيرات فأمسى غريبا فى العصر، ما ضوى الذهن والسلوك.

لنفرض الآن أن الهدف من التعصير هو أن نجعل منّا نسخة طبق الأصل للغرب، إذن، فننسلخ انسلاخًا كليًّا عن شخصيتنا لنخلع عن ذواتنا لباس الموت المحنّط. أنكون حقا بذلك توفقنا حقا فى الحصول على بديل لأوضاع التخلف؟

هذا النوع من الإصلاح والتقدمية لن يلقى بالشعوب العربية إلّا فى مغامرة الغربة، التلف لأن التطور والتقدم لا يحصلان بطلاء برّاق لامع تُبرتق به عظام وهى رميم.

* * *

حسب التنميط الذى يتقدم به المفكر الكبير زكى نجيب محمود، من كتابه «ثقافتنا فى مواجهة العصر» إن الذهنية العربية مختلفة عن النمط الذى يجعل القرار الإنسانى غير مسبوق بقبليات. إن وجهة النظر العربية:

«تفترض أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه أو خطئه»[٨] بعد إقرار هذه الخاصية العجيبة، يتساءل المؤلف:

---

(٨) نفس المصدر، ص ٥٧.

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيًّا يحمل هذه الوجهة من النظر، وأن يكون فى الوقت نفسه معاصرًا يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة؟»

على هذا السؤال، يمكن إبداء ملاحظتين:

كل الذين يزعمون أنه من الممكن أن تدخل أمة المعاصرة، ولو بلا أصالة، يضربون المثل بالولايات المتحدة، «العالم الجديد». بيد أنهم يتغافلون عن أن الأمريكيين الشماليين ورثوا أصالة أوربية حملوها معهم، فى موجات استيطانية متوالية. فاختلط هذا الإرث الضخم بما كان عليه السكان الأصليون. فالأمة الأمريكية الشمالية مزيج ثقافات اندمجت وزواج بين أجناس مختلفة أتت من القارات الخمس. حقًا، قتل القادمون الكثير من الأهالى الأصليين، لكن كانت الحرب هى نفسها احتكاكات حضارية، رغم كل سلبياتها.

* * *

يستخلص، مما تقدم، معارضة بين «الإنسان العربى» وهو، على ما يظهر شبيه بالبدائى، لأن ذهنيته ذهنية خاصّة، (ترفض الحرية والمسؤولية والسببية)، وبين الذهنية المنطقية العلمية القابلة لتجدّد، أى العقل القابل لأن يكون:

«معاصرًا يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة» (نفس الصفحة).

ماذا ادّعى المستعمرون، عندما استولوا على أراضينا؟

ألم يؤكدوا ، فى الإثنلوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أن الذهنية ذهنيتان، الأولى، تتحرك فى مرحلة ما قبل المنطق وهى فى طور السير نحو اكتساب التمنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمى الخالى من الخرافة والسحر؟

– حسب نظرية زكى نجيب محمود، هل ذهنية العربى غير عقلانية تؤمن بـ «قانون المشاركة» وتعوم فى ثقافة درويشية تقوم على الأدعية والكلمات السحرية، فيقضى أصحابها أوقاتها فى فكّ ما فيها غرابة وغموض ورموز؟.

إن المفكرين الذين يلحّون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأقوام البشرية، إنما يبرّرون، عن غير قصد، الإثنلوجيا المصنوعة، بعون الاستعمار ولصالحه، ضدّ الشعوب الضعيفة.

* * *

إن الأصالة أنماط الانفعال والتفاعل، فهى إطار الوجدان والضمير فى ترابطها بفردية كلّ فرد وبالفردية المجتمعية. إنها نسق عام تنتظم، فيه وبه، حركية العلاقات الجماعية.

فالتقدمية الحق، أو المعاصرة الحق، لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها أو بالانغلاق عليها. إن

وجدان الشعوب وذهنيتها معرضان، على الدوام، لانحرافات تزحف من كل ميدان فتتقوقع الثقافة وتنفسخ الأصالة، ثم تغلق.

إن هذا لتجمّد خطير على المعاصرة وعلى الأصالة معًا.

٤ - معاصرة تزرع التخلف، ومعاصرة تسهم فى بناء المستقبل:

كل أصالة تنغلق على نفسها تيبس وتذبل، فيزدريها الأجنبى، كما يزدريها قومها. ففى موقف المتعصبين لها دون تفتّح على العصر والصيرورة تآمر عليها، إنهم مقبروها. مثلهم فى ذلك كمثل أنصار المعاصرة الذين يجهلون أو يتجاهلون تراثهم القومى، فيسيئون إلى أمّتهم وإلى استمرارية التمدّن. فبتكامل الأصالة مع المعاصرة نسمو عندما نسمو، وعلى حسابه يكون سقوطنا، عندما نسقط.

ذاك ما يغيب عن بعض الكتّاب.

ففى عدد من دعوة الحق[٩] مقال عن «الإسلام وقضية المعاصرة» بقلم أنور الجندى. مما جاء فيه:

«إن الإسلام لا يقر الاستسلام لرقّ العصر ويرى أن روح الأمة أعظم من روح العصر» (ص ٢٥).

ما نظن أن الإسلام لا يقر روح العصر، أو أنه يقارنه بروحه. فما كانت المعاصرة، أى التاريخ فى سيره وتغيراته الدائبة، ليعارض الأديان أو العلوم أو الفلسفات أى العناصر الحية التى عليها يقوم كيان الأصالة، وبها يتغذى التأصيل. نعم،الأصالة تستمد عناصر التجدد، وبها تتركز البنيات الثابتة، أى معالم السير. فالدين، أى دين، لم يكن، ثم كان، أى أنه حدث فى عصر ما، أثر فيه، وتأثر به حتى حصلت معاصرة. فبفضل الديانات الإبراهيمية، تبلورت مفاهيم، وتجددَت النظرة إلى الإنسان وإلى الكون وانتشرت مبادئ أخلاقية وقيم. جميع ذلك صار مكتسبات إنسانية، أى أصالة تتجدد. ألا يقال إن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، بمعنى أنه عصرى فى كل وقت، ويتكيف مع مختلف الأمكنة؟

إن أية معاصرة قابلة لأن تتأصل، تاريخيا لتضحى تراثا إنسانيًا أو قوميًا، حسب تحركات ويقظة من يتعاملون معها.

وعليه، لا يمكننا أن نعزل الأصالة، أية أصالة، عن مجرى التاريخ فى تجدده، فى تعصره.

* * *

ويقلص صاحب المقال معنى معاصرة، مصرّحًا أن:

«روح العصر ما هى إلاّ طائفة من التقاليد التى شكلها العصر» ص ٢٥.

---

(٩) عدد ٢٢٥ أكتوبر ١٩٨٢.

تلك التقاليد لم تأت من لا شيء بل فيها ما جاء من الأديان، لأن الأديان، من جملة ما هي، تقاليد أغنت التاريخ البشرى. ولا توجد تقاليد مجرّدة عن علاقات صميمة بمعتقدات، وبأخلاقيات وبمفاهيم إجرائية. التقاليد تاريخ حى.

على هذا، لا نرى معنى لقول الأستاذ أنور الجندى:

«الدعوى التى يطرحها الغربيون بقولهم إن الإنسان يجعل نفسه جزءًا من عصره. ومعنى هذا أن يضحى الإنسان بالقيم والضوابط التى أقرها الدين الحق» (نفس الصفحة).

إن دعوى الغربيين دعوى يقرّها الواقع: فالإنسان ابن عصره. فهل ينكر صاحب المقال الفاضل أنه، كصحافى مصرى مضطر إلى العمل طبقًا لمنهج عصرى، وبآلات عصرية. ألا يأكل ويلبس ويتنقل، حسب معطيات وتقنيات عصرية! إنه ابن عصره، من القلم الذى يكتب به والمذكرة التى بها أرقام الهاتف، إلى آلة الهاتف نفسه، ومصعاد مبنى الجريدة التى ينتسب إليها.... فهل فى هذه المعاصرة ما يعوده عن التدين، ويرغمه على «أن يضحى بالقيم»؟ فى كل الأزمنة تحتدّ الصراعات بين الأجيال، وبين المفاهيم، وبين التقاليد. ومع ذلك، بقيت الأديان حيّة، إيمانًا وسلوكا. كان دائما من بين البشر من يحافظ على الضوابط والحدود التى أقرّها دينه، ومنهم من لا يحترم أية قيمة، من أى منبع أتت، فلا توجد قوّة فى الدنيا تستطيع أن تفرض علىّ أو على العزيز الأستاذ أنور الجندى أن نقبل كل ما يقدم العصر، فى أى ميدان، أو أن نقر ما لا نؤمن بصلاحيته، أو أن نتخلى عما آمنّا أنه حق وقيمة. لهذا، لا أصادق على تصريح الأستاذ الجندى من أن:

«واجبنا أن نرد المجتمع إلى الأصالة».

أية أصالة؟

إن ماضينا ليس هو سيرة الصحابة الراشدين «ومن تبعهم بإحسان»، وليس تصرفات عمر بن عبد العزيز، فحسب والحكماء والفقهاء المجتهدين، والمتكلمين المتضلعين، والعلماء ذوى الاختراعات ولا... ولا... أصالتنا هى كل ما صدر عن الأجداد، الفضلاء منه والطلحاء، بها قيم، وبها عوائد معادية لتلك القيم.

فما معنى وجوب «أن نردّ المجتمع إلى الأصالة»؟

أنرجع به إلى عصور غير عصره؟ وهل يقبل المجتمع أن يرجع على أعقابه فى الماضى؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، وحتمياته لا تخضع لإرادة زيد أو عمر، ولو تجند لذلك كل جنود الأرض.

العالم الغربى الإسلامى، كبقية العالم الثالث، متخلف. فهل يراد له تهميش إيضافى فى القرن العشرين؟

وإلى أية أصالة «يجب أن نردّه»؟ إلى عصر المماليك بمصر، أم إلى عصر ملوك الطوائف بالأندلس، أم إلى أيام سيطرة التتر؟ أم إلى...؟

هذه أحقاب من تاريخنا. إنها، بالرغم عنا، من أصالة العرب والمسلمين.

كذلك، بالرغم عنا، إننا من هذا العصر، وإن كنا لا نسهم فى سيره. وإنه لعصر علم وقيم، وفى نفس الوقت، عصر خراب أخلاقى، وحروب عالمية فظيعة، وظلم وعهارة و... بمعنى أنه، ككل العصور التى مرّت، له خيراته وشروره. لذلك لا نقاسم الأستاذ الجندى حكمه على هذا العصر:

«هذا العصر عصر العلم قول فيه كثير من الخطأ والتجاوز. فأى علم هو ذلك الذى يخضع له العصر؟».

«هل هو العلم التجريبى الذى يعرف بالمحسوس وتجارب المعامل؟»، (ص ٢٦).

الجواب: نعم، هو ذلك. العلم بالمحسوس معرفة، والتجربة أساس فى مناهج البحث العلمى، والتجارب فى المعامل ضرورة للوصول إلى الحقائق العلمية. فإما هذه الوسائل لتحقيق التقدم العلمى، وإمّا الرجوع إلى المنجمين والسحرة والمشعوذين. والإسلام يحضّ على طلب العلم، وينهى عن الخزعبلات. يأمر القرآن باستعمال العقل والاستنتاجات العقلية، والتأمل فى الأكوان. والمخابر والتجارب ترمى إلى تحقيق ذلك. يبقى ألّا نغترّ بالنتائج ونتناسى القيم والالتزام بما يستلزمه الإيمان من توجيه العلم وجهة خير للبشر، والدعوة إلى السلم بين الشعوب، والمساواة بين الأفراد. فليس من مهام العلوم التجريبية أن تعارض الأخلاق والقيم. إن الغرب بكل سيّئاته ومساويه، أعطى للحضارة الكثير مما ينفع الناس. لقد أبدع فضاءً فكريًّا ونفسانيًّا جديدا لحضارة السرعة (عندما نذهب لأداء فريضة الحج، نأخذ الطائرة). لقد اكتسح الغربيون الطبيعة، وتغلبوا على الكثير من الأمراض المعدية. إنها حضارة فتقت ترعات فى حجوب المجهول، فصعدت إلى القمر وردعت العديد من كوارث الطبيعة.

فهل الإسلام يحرّم على الإنسان، الذى استخلفه الله فى الأرض، أن يوسع آفاق المعرفة؟ حاشاه!

يضع الجندى سؤالاً آخر وجيهًا جدًّا:

«هل ستبقى سيطرة العلوم والتكنولوجيا فى أيدى الأقوياء وخدمهم؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، إلى أن تتّحد الأمم المستضعفة وتغير ما بأنفسها فتتغير أوضاعها. فلِمَ التناحر بين الدول العربية، مثلاً، إلى الحدّ الذى باتت فيه كل دولة عدوًّا لأخرى بحيث ولا واحدة مطمئنة على نفسها من «الأشقاء». ومن منها تمتلك إرادتها، حيادًا فى الاقتصاد والسياسة والتسلح و.... و...؟

* * *

ننتقل الآن إلى نقطة أخرى نختم بها هذه الإشارات العابرة إلى مقال د. أنور الجندى. يقرّ حضرته:

«فساد الفلسفات الاجتماعية المعاصرة التى تحاول أن تقول بأن الإنسان خاضع للعصر والزمن والتيه، وليست هذه النظرية الجبرية صحيحة مع الروح» (ص ٢٦).

إن الفلسفات لا «تحاول أن تقول»، بل تقول بالفعل وتؤكد: أن الإنسان خاضع لزمانه. تقول ذلك لأنه الواقع، وفى نكرانه مفارقة. أليس الزمان بُعدًا من أبعاد الشخص؟ فالجمادات نفسها تتأثر بفعل الزمان، فأحْرى الكائنات الحية. إن الزمان والمكان مقولتان لا يمكن تفكير، بل حياة، بدونهما. إن الموتى وحدهم يخرجون من المكان والزمان، لأنهم لم يعودوا يتأثرون بهما.

وهذا ليس «نظرية جبرية». إنه الحتمية العلمية التى لا رادّ لوجودها وصرامتها، لذلك ما هو طبيعى، فحتمى ولا يوصف بـ «صحيح» أو بغير صحيح، كما يفعله أ. الجندى. إنه هكذا. أما عملية إبداع تناقض بين ما هو حتمى وطبيعى وبين «الروح» كما يفعله أ. الجندى، فليس من المنطق، ولا من العلم.

* * *

فى الأصالة / التراث / التاريخ القومى أشياء يجب أن نتحرر منها، كما تحرر أجدادنا من أعراف وعادات، على مر العصور، وفى الأصالة أشياء يجب أن نحررها من النسيان لنستثمرها فى صراعاتنا اليومية. هذا هو ناموس التطور، كما تفرضه الحياة. أما من أراد رفض التطور الحق حتى فى أن يمشى على أربع، فسيجد مشاهدين ليصفقوا له، كما صفقوا، ومازالوا، لتخلفنا.. تحرر العربى من وأد البنات، ومن روح العصبية، وقامت الوهابية والحركة السلفية بإنقاذ الفكر العربى الإسلامى ومناخه العقائدى والنفسانى من أدران الخرافة والشعوذة والطرقية والزهد الدرويشى... نفس المواقف ضرورية بالنسبة للمعاصرة: لابدّ أن نتحرر من الكثير من معطياتها، كما لابدّ من أن نلتزم بكثير من معطيات وبنيات أخرى. فـ «الحلال بين، والحرام بين»، كما جاء فى حديث نبوى: إن القضية قضية حكمة وعقل، نكتسب بها قدرات على تمييز الخير والصواب والجمال من الشر والخطأ والقبح، وعلى الالتزام المستقيم. إنها بالأساس قضية تربوية.

* * *

قادتنا الأمثلة السابقة عن التطرف فى التعصب إلى المعاصرة أو إلى الأصالة، أمام باب مغلق. فلنعُد إلى فيلسوفنا المجيد، زكى نجيب محمود، لأن تفكيره قوى وعميق يلزم بوقفة أطول، لنستخلص بعض معالم البحث.

٥ - الباب المغلق :

يتساءل زكى نجيب محمود:

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا [...] وأن يكون فى الوقت نفسه معاصرًا يتطور...؟».

الجواب، بالطبع، هو: «لا يمكن أن يحصل توفيق»، إذا تصورنا الفكر العربى الإسلامى على الشكل الخاص الذى يتصوره عليه صاحب «ثقافتنا فى مواجهة العصر» وافترضنا أن بين الأصالة العربية الإسلامية وبين المعاصرة حساسية مفرطة وتناقضًا عميقًا.

فما الذى يبيح هذا الافتراض؟
هل «العربى»، نوع يتميز عن بقية أنواع البشر؟
وكيف يبرز تقابل «أصالة» و «معاصرة»؟

إن الأصالة العربية الإسلامية تراث امتزجت فيه ذهنيات، وتخاصب فيه سلوك أجيال بتجارب إنسانية. إنه سمد ذاكرتنا الجماعية، وفى نفس الآن، القاعدة التى يقوم عليها شعورنا بالانتساب إلى ما نحن ونرتكز عليه فى الوثبات نحو ما نريد أن نصير.

فمن الشعوب من فقد الأصالة لضحالتها أو لتفريط فى الحفاظ عليها، فبات مشلولا لا يقدر على المشى. ومنها من أعمتهُ أصالته حتى لم يعد له إلاّ نصف حقله البصرى، أى لا يبصر كل ما يتجدد حوله، فيعجز عن الإسهام فى التطور، ولا يعرف معنى للمعاصرة. لكن، جميع تلك الشعوب مضطرة، بدافع غريزة البقاء (البقاء فى التاريخ لا على هامشه) أن يحاول المشى ولو بتعثّر، إلى الأمام، وأن يفتح البصر على مسيرة التاريخ الحالية، رغم المنظار الناقص. فالشعوب التى لا تحاول تعرض نفسها للانعدام. إن الأصالة تمنح الشعوب طاقات وسمدا، أما المعاصرة فتوجهها لتتحقق تحققا سويًّا من وجهة تاريخية «غدوية»[١٠] تختفى معها العاهات. فما بالنا بمن فقد البصر كلّه والرِّجْلين معًا، ولا يحاول التغلب على العاهات؟

ذلك هو الحال المتوقع لكل شعبٍ متخلف (أى لا يتطور / يجهل المعاصرة، كجلّ الثالثيين) وفى نفس الوقت، يحبّب إليه بعض منظِّريه أن يتجاوز أصالته بالعدول عنها والانغمار فى الغرب، وفى أصالة الغرب!...

* * *

هكذا يصاحب مفهومَى «أصالة» و «معاصرة» ارتباك. فلا مندوحة من أن يطالبا بالتحديد اللازم كى لا يبقيا فى مهب الرياح.

عندما نقول: «أصالة»، يجب أن نحدد بالنسبة لأى زمان، ولأى فترة من ذلك الزمان، ونربط الفترة بمكان. ثم نتساءل عن مصدر تلك الأصالة:

هل «أصالة» ما أقرته السلطة، أو ما أقره المؤرخون (على علاتهم فى الرحلات والجولات والحكايات الخرافية)، أو ما نص عليه الفقهاء المقلدون (الذين يدعون أن باب الاجتهاد قد أغلق)؟

أم أن أصالة هى ما جرت به الأعراف والعادات...؟
أم هى الفلكلور؟
و «معاصرة»، أهى ما عليه أمريكا الشمالية، أم اليابان، أم أوربا؟
وأية أوربا، الشمالية أو الغربية؟
وفى غرب أوربا ، أيكون النموذج هو بريطانيا العظمى أم البرتغال؟...

(١٠) نسبة إلى الغد.

الفصل الثانى

تأصيل وتعصير بتآن

١ - تأصيل المعاصرة:

توضع المعاصر بالنسبة لما يرجى منها، داخل مجموع الفعاليات الحياتية. أما الأصالة الحيّة فليست كل التراث، بل هى كذلك ما تأصل فى ذهنية الشعوب وسلوكها، وأمسى قابلًا لأن يستثمر فى حياتها، حاليا. فالشعوب التى لا تستأنس بتراثها، عند بناء مستقبل ترتضيه، طبقًا للنماذج المعاصرة التى اختارتها، أو اخترعتها لنفسها شعوب مبتورة من حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس. فكثير من المثقفين العرب مُستلبون عموديًّا (قطيعة مع التراث العربى الإسلامى) وأفقيًّا (لأن القطيعة تفصلهم عن الجماهير العربية والإسلامية)، تعزلهم عنها فهم ضحية الانبهار بالغرب، الغرب كحاضر، وكتراث[1] إلى حدّ أن من المنظِّرين العرب من يتأملون بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، حتى عندما يتكلمون عن الأصالة العربية الإسلامية) أو عن تعصير مجتمعاتهم!

إنها عملية شبيهة بالمثاقفة، فى معنى تلاقح ثقافتين أو أكثر، قديمة (تراث)، مع حديثة (معاصرة). فمثلًا إذا تلاقحت الثقافة العربية الإسلامية مع ثقافات غربية حصل تلاحم ثقافى ينتج عنه تخاصب ونمو حضارى.

إلى أى حدّ يجوز مقابلة «أصالة» لدى أمة أو فرد ما، بـ «خصوصية»؟ فإذا كانت الأصالة حقا «تلتفت إلى الماضى»، فلماذا يعاب عليها التمركز فى التاريخ؟ أيتصور وجود أمة أو فرد بلا تاريخ؟

سؤال ثان:

هل «الخصوصية» تنفصل عن التاريخ؟

أليس التاريخ بنية التطور؟

تؤكد الأنثروبولوجيا الحديثة أن «التراكم» (accumulation) عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها. تمثل كل حضارة، فى فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التى تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن أجيال سابقة، فى تتابع الأزمان، وأضافت إليها خبرات وعطاءات جديدة، والعطاء الجديد إضافات عناصر حيّة (حيوية) للتطور، منها يتكون تراث الأمة، أى تركات العصور السالفة (الماضى، الأصالة، الخاصيات القومية، التاريخ...)

* * *

(١) طبعًا، التكنولوجيا والعلوم نتاج الفكر البشرى المشترك. فهى لذلك إرث شمولى لكل الشعوب. فمن الإجرام أن يحتكر، كما هو إجرام ألّا يعمل جميع الثالثين على اكتسابه والتصرف به وفيه، استهلاكًا وإسهامًا، حسب الإمكان.

وبخصوص ما يدعيه د. عبدالله العروى من «تحجر الأصالة» يجب أن نفرق بين تاريخ انقرض بانعدام الأمة ويعيه المتحدث أنه كذلك قد انتهى، وبين «تاريخ أصيل» ما زال يجرى فى عروق الأمة ويحدّد رؤاها وسلوكها (جزئيًّا) أو (كليًّا)، فتتطور به وتطوره. فمثلًا إن تراث الأشوريين وتراث الماياس (بالمكسيك القديم) قد اضمحلا ولم يعودا إلّا موضوعا للتأريخ، فى حين أن التراث العربى الإسلامى ما زال يحيا تاريخيًّا وتأريخيًّا فحسب، فالأصالة العربية الإسلامية حتى الساعة فى صيرورة تحتدّ فى قطاعات وتقلّ أو تجمد فى أخرى، حسب مستويات الثقافة، هنا أو هناك، وحسب توتر حياتها الداخلية وقدرتها على التواصل مع التيارات الخارجية.

* * *

الأصالة ليست تجمدًا محضًا، كما أن المعاصرة ليست تجددًا محضًا. فالجمود يصيب حتى التجديد، فى بعض الحالات، ولو لفترة (عوائد وأعراف، غابت، ثم طفت على ساحة التاريخ)، ويصيب «الموضات» فتضمحل إلى الأبد، بعد أن يتحمس لها الناس ويجعلون منها شعارًا ورمزًا للمعاصرة...

إن النظرة الأحديّة تجر إلى الوثوقية. على أن النظرة الازدواجية، هى أيضًا لا تخلو من خطر. فعندما يعطى زكى نجيب محمود نظرية عن الأصالة، مرة بيضاء ناصعة ومرة سوداء حالكة، لا يجد لدعم ذلك إلّا أمثلة اختيرت اعتباطيًّا تجرّه إلى بعض المتناقضات. فمثلًا، يدّعى أن الخلفاء لم يكونوا يتمتعون بحرية فى أعمالهم بينما نراهم فى كتابه نفسه، يستبدّون بالحكم، أى يتمتعون بحرية مطلقة مع حرمان الرعية منها.

ولماذا لا يرى فى العصر العباسى إلّا الطوائف الكلامية؟

أين الشعر والآداب، ومجالس الظرف والفكاهة، والأندية العلمية، والمعارك الفلسفية والفقهية، ومراكز الترجمة...؟

أين المخترعات والمكتشفات؟

إن كل ثقافة تعرض تناقضات، صفحات مشرقة وأخرى مخزية، فبالقرن ٢٠، تواجدت إنسية ماركسية محرِّرة ومتفتحة على التقدم، مع ماركسية استبدادية طوطيمية معطلة للفكر المعاصر، وستالينية سفاكة للدماء؛ كما تواجدت بأمريكا الشمالية قدرات على الاكتشاف والاختراع سادية مع ماكارتية وعنصرية مقيتة، أما ألمانيا النازية فقد ساد فيها فكر جبار مبدع ومعه خضم من الوحشية والعداء اللاإنسانى للشعوب السامية.

لاريب أن بالفكر حتى الأكثر عقلانية، قابلية على مزج أدلة عقلية بأدلة «وجدانية». فغالبًا ما ينطلق أنصار المعاصرة من افتراض عجيب. يزعمون أن الغرب وثقافة الغرب قد استقر تقديرهما فى الوجدان العالمى، وأنهما المصدران لكل رقى ولكل إنقاذ من التخلف. وبما أن هذا الموقف قبلى لا استنتاجى أو استقرائى، جاء بلا دعامة علمية، إنه مجرد انبهار.

هذا أوّلًا. وثانيًا: على أى أساس يريد «المتعاصرون» أن نبنى تفكيرنا وآمالنا؟

أَعَلَى مركزية الغرب، فى الوقت الذى ينادى كثير من مفكريه بالبحث عن ركائز جديدة وبإعادة النظر فى مكوّناته النظرية والأخلاقيّة والتكنولوجية؟

أنأخذ عن الغرب ما يمارى فيه هو نفسه؟ أم ننتظر ما الغرب فى طريق البحث عنه، ولما يصادفه؟

علينا أن نقتنع بنسبة الثقافات، حتى الغربية منها. فالإيمان بمركزية الغرب استلاب يُعمى الرؤية عن الواقع ويسدّ آفاق المستقبل.

* * *

الثقافات القومية كلها نسبية، فلا صدارة مشروعة، ولا مركزية دائمة لهذه أو تلك وفى كل الميادين، وعلى مستوى النموذج، (إلا فى عالم المُثُل)[٢]. فالجائز والمعقول هو تبادل الخبرات والاحتكاك الثقافى والاقتباس، أما التبنى الأعمى، والنسخ التام، فلا يحصل عنه إلاّ المسخ التام.

ولنتأمل هذا المثال: زكى نجيب محمود يكتب بالعربية، بفن وإتقان كعيون كتّابنا الاتباعيين الكبار. وتشعرك كتاباته، بأنه متعمق فى التراث العربى الإسلامى، كما تشعرك بأنها التحمت بعناصر غربية التحامًا مستساغًا مما يعطى لأسلوبه، فى الكتابة وفى التفكير، طابعين لامعين خاصين. هذا ما لا تحس به فيما ينشرهُ كتّاب من جيله لم يتثاقفوا. فلو كان زكى نجيب محمود أحدِىَّ الثقافة (إما عربية إسلامية وإما غربية محض) لما أعطى ما أعطى، وعلى المستوى الذى نعرفه ونعتز به. فالإمية (إما المعاصرة وإما الأصالة) لن تمدّنا أبدًا بأمثال زكى نجيب محمود. إنها فقر ثقافى فاقع اللون يجعل من «إمية» بهذا المعنى، معادلة لـ «أُمّة». يذكرنا هذا بما يصرح به عاهل المغرب الحسن الثانى، فى حديث مع الإذاعة والتلفزة الفرنسية (أواخر نوفمبر ١٩٧٦):

«إن الأمى هو الذى لا يعرف إلاّ لغة واحدة».

«ولغة»، هنا بمعنى لسان، وثقافة، وبالتالى، ذهنية أحدية.

فواجبنا أن نأخذ عن الغرب ما ننمى به ما عندنا، وحسب الحاجات، دون أن نتغرّب باسم المعاصرة. ولا فائدة فى أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى.. الليبرالية، طبقًا لنصيحة مؤرخ مغربى؛ كما لا فائدة فى أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة، وهو يتجدّد يوميًّا. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود، حاليًّا مجتمعاتهم.

فلا استعداد للالتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال، والإسهام فى خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هى الحفر على دفائن المقابر، بل إنها بناء يتجدد. التراث الحى، هو

---

(٢) انظر كتابنا «من المنغلق إلى المنفتح» (عشرون حديثًا عن الحضارة الإنسانية والثقافات الوطنية)، القاهرة، الأنجلو المصرية.

الذاكرة الجماعية التى يستوحى منها الشعب قيمه والقدرة على تقمص المعاصرة.

* * *

النتيجة العامة، لمجموع ما سبق، هى: وجوب تأصيل المعاصرة، وتعصير الأصالة، أى تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٢ - حرب على.. الصيرورة:

العربى حيوان فريد، لأنه «روحانى» لا «نفسانى» (عبدالرحمن بدوى)، أو على الأقل إنه حيوان أثيرى، من مميزاته الخارقة للعادة. كما يؤكد زكى نجيب محمود:

«يتسامى عن دنيا الحوادث المتغيرة ليَّاذًا بما هو ثابت ودائم».

يفرض هذا: وجود مرفإ يحتمى به العربى - ليسلم من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب[٣].

معنى هذا أن (العربى) يعيش على هامش التاريخ، لا يؤمن بتطور أو تقدم. والأدهى والأمر هو أن هذا العربى - اللامنتمى لصيرورة التاريخ لا يبحث إلا على الثبوت والدوام ليتجنب الأحداث المتغيرة، أى أنه اختار (وفقًا لطبيعته العربية) أن يدوم ثابتًا فى التخلف، رافضًا النهوض.

يقدم زكى نجيب محمود كل أقواله السابقة على أنها أحكام مقطوع بها، دونما سند تاريخى مطرد.

* * *

وليسترسل الحوار، يجوز مطالبة صاحبنا بأن يحدد موقع ذلك «المرفإ» الآمن الذى يحتمى به العربى فيسلم من أعاصير الفناء والصيرورة.

الجواب جدّ سهل: المرفأ الذى يلجأ إليه العربى ليسلم هو:

«الذات الباطنية التى بها تكون هويتنا، هى الأنا التى تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها»[٤].

يتراءى للقارئ تناقض بين هذا الجواب وبين أقوال زكى نجيب محمود السابقة. فالأنا يظهر هنا كأنه رمز للماضى، ولماضى الذات/ الأنا - أساس الذى يتجمع فيه التاريخ الخاص. أما التراث فيتجمع فيه التاريخ المشترك.

هذا مردود لأن العربى فى الجاهلية كان يجهل معنى «الأنا» إذ قضيت هيمنة الروح القبلية على «الذات»، وهو ما يعبر عنه الشاعر:

«وهل أنا إلا من غزية، إن غوت غويت، وإن ترشد غزية أرشد»

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

فالأحكام السابقة تصدق على عرب عصر «الجاهلية» أو التخلف لكن التخلف وضع عارض فى تاريخ الأمم وليس متأصلاً فى بنياتها الذهنية وفى وجدانها[٥].

بظهور الإسلام، أصبح العربى يعى ذاتيته، فى انفرادها المتكامل مع الآخرين، داخل «الأمة». إذ ذاك تحددت، فقهياً، معالم «الأنا» فصار العرب الإسلاميون يحملون بلغتهم رسالة تدعو إلى الشمولية، مبشرين بتلك الرسالة خارج حدودهم. فانحلت عروة الروح القبلى، أو على الأقل تفسخت إلى حد بعيد، وانتشرت المثاقفة بين العرب «والعجم». إذ ذاك داخل العرب مرحلة جديدة، بعد أن تخلصوا من الذهنية القبلية وتأنسنوا، فردياً وجماعياً داخل الملة / الأمة، فغدا معنى «إنسان» عند العربى المسلم هو مضمون الفكرة التى يكونها عن إنيته. إنها الآن إنية واعية بذاتيتها، كـ «مروءة» تعترف بالآخرين ويعترف الآخرون بها.

فلا تتقوى فكرة الكائن البشرى عن إنسانيته إلا عندما تمتزج بالمعنى الذى يعطيه للعالم. هناك يشعر المرء بإلحاح داخلى: أن يبحث عن المعنى الذى يتألف من معنى «إنسان» ومعنى «عالم» وهما يرميان إلى تكامل. إذ ذاك يتدخل الدين، وتتدخل الفلسفة والفكرولوجيات.

فواجبنا أن نَقْتَبِسَ من الغرب ما ننمى به ما عندنا، حسب الحاجات دون أن نتغرب باسم المعاصرة. فلا فائدة فى أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى.. الليبرلية، طبقاً لنصيحة عبدالله العروى، كما لا فائدة فى أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة وهو يتحدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للالتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال والإسهام فى خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هى الحفر على دفائن المقابر، بل بناء يتجدد. التراث الحى هو الذاكرة الجماعية التى يستوحى منها الشعب قيمه.

* * *

النتيجة العامة لما سبق هى: وجوب تأصيل المعاصرة وتعصير الأصالة / تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٣ – انفتاح ومثاقفة:

ليس من موضوعنا تقييم الدور الذى لعبه العرب – الإسلاميون فى المثاقفات على المستوى العالمى (مراكز الترجمة، كدمشق وبغداد وقرطبة وإشبيلية والإسكندرية). فما يهمنا هو أن نؤكد أنهم استطاعوا أن يسهموا فى الحضارة الإنسانية بما أظهروا من قدرة على الاستيعاب والتكيف مع صيرورة التاريخ العام. ولأنهم استطاعوا أن يندمجوا فى الصيرورة أى أن يتكيفوا مع الأحداث

---

(٥) انظر كتابنا «الشخصانية الإسلامية»، القاهرة، دار المعارف، الصفحات من ١١ إلى ١٤ ومن ٤٩ إلى ٥٤.

والأوضاع، لقد تحملوا عن وعى فاعل ومنفعل ما فرضه عليهم دورهم الحضارى، فتمكنوا من فرض إرادتهم على سير التاريخ. وهذا لم يكن لينجح لولا الإيمان بالحتمية والصيرورة.

فلو أن الأنا العربى - الإسلامى كان «انعزاليًّا» منكمشًا على أحواله الباطنية ما حمل التاريخ لمسات وتسربات وحفرًا وهزات عربية - إسلامية شاخصة للمعاينة. فالجانب الذاتى الواعى فى الذات العربية - الإسلامية ظهر، تاريخيًّا، كمتفاعل وكمسؤول عن أفعاله ونواياه، على عكس التيار الحيوى الجماعى، أى المحيط الحى الموحد للذوات المتواجدة فى الأمة وفى مجموع الأمم، أى فى الإنسانية. إن الضمير يجعل الأنا مرتبطًا، أخلاقيًّا، بمصير كل إنسان كما أن الفقه (بقوانينه وأعرافه) يحدد علاقات الفرد بمجتمعه (الفقه عبادات ومعاملات والمعاملة تفاعلات لأن كل أنا من / مع / بـ «نحن».) لذلك لا يمكن تصور ذوات العربى:

«قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها».

وتجهد فى البحث عن المرفإ الآمن، عن:

«مرفإ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا»(٦).

هذا أيضًا حكم يجعل من الذهنية العربية - الإسلامية ذهنية غريبة. إن الإيمان بالآخرة مشترك بين الديانات الإبراهيمية. فلماذا لم يعق الإسرائيليين والمسيحيين عن أن يتعاملوا مع الأحداث المتغيرة ويسهموا فى تطوير الكون، فى حين يوجه كل نشاط العرب - الإسلاميين توجيهًا سلبيًّا ويجعل الغاية من كل فعل من أفعالهم هى الحياة الآخرة؟

هذا الزهد المطلق فى الحياة الدنيا، لدى العرب - الإسلاميين، من أين استقاه أستاذنا زكى نجيب محمود؟

وعلى أى سند يعتمد عندما يدعى أن العربى - الإسلامى:

«لا ينشد الخلود عن طريق الظواهر الزائلة [... بل] يأمل فى حياة آخرة لا تخضع لعوامل الزمان»(٧).

فالقرآن يؤنب من يفعل ذلك:

﴿قل: من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾(٨).

ويدعو حديث نبوى إلى المغامرة فى الحياة الدنيا، مغامرة ملتزم مسئول: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا».

أى: قم بكل ما تستطيعه من أفعال، مُشيدًا دون فتور، كأنك تبنى للأبد. فمستقبلك محدود، ولكن

(٦) زكى نجيب محمود الكتاب السابق، ص ٥٨.
(٧) ص ٥٩.
(٨) قرآن: ٧ : ٣٢.

مستقبل الأجيال المقبلة مفتوح، وأعمالك لن تنقطع بفنائك. لكن، إياك أن تنسى أن «الدوام لله» وحده، وأنك معرّض للموت فى كل آن. فلا تلهينك مشاريعك ونزوعاتك الخاصة عن القيام بالخير والأعمال الصالحات التى تقربك من الآخرين، وعن طريقهم تقربك من الله. وهذا ما تصرّح به الفقرة الثانية من الحديث النبوى السابق:

«... واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا»

فإلى جانب الشعور بالواجبات فى الحياة اليومية، نحو النفس ونحو الأهل والعشائر ونحو مجموع البشر، هناك الضمير الذى يوجه ذلك الشعور فيضىء له سبل الرشد الأخلاقى ليحصل على الاطمئنان، والاطمئنان يفتح صراط السعادة المستقيم، فمن العبث أن ندّعى أن العربى الإسلامى يقهره الزمن المتقلب الأحداث، فيخرج منه:

«إلى ما ليس زمانيًا بطبيعته»(٩).

وما هى هذه «الطبيعة» التى ليست زمانية بـ «طبيعتها»؟

نترك السؤال معلّقًا إلى أن يجيب عليه أصحاب الرجم بالغيب. أما هنا فلنتمنطق بمنطق العبث، لأن العبث ميزة الفكر العربى، حسب زكى نجيب محمود:

«لو كانت الحقيقة كل الحقيقة هى التغيرات المتبدلات الفانيات الزائلات التى نراها فى الأشياء لكان الكون – من جهة نظر العربى – عبث فى عبث».

فمبحث «الخلود» فى النظرة الإسلامية على غير ما يراه زكى نجيب محمود. على العكس، إن النظرة الإسلامية تؤكد أن «الدوام والبقاء لله وحده». أما الإنسان فكبقية الكائنات يشمله الفناء، بمقتضى التغير.

﴿كلٌ من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾(١٠).

٤ – العربى إنسان، العربى ميت:

حيرة زكى نجيب محمود لا يستوجبها الواقع، لا بالنسبة لتساؤلاته المتقدمة، ولا بالنسبة للسؤال الذى يوجهه لنفسه:

«كيف ألتزم النظرة العلمية الصارمة لأساير عصرى وأن أظل مع ذلك توّاقًا إلى غيب وراء الشهادة يتحقق لى فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظًا بهذه السمة العربية فى نظراتى»(١١).

مبدئيًّا، السؤال وجيه، إذ كيف يمكن الجمع بين النظرة العلمية والغيبيات، يعنى: كيف يستطيع مفكر، كزكى نجيب محمود، أن يساير عصره (وهذا واجب عليه وحق له) وأن يظلّ عربيًّا، أى تواقا إلى ما «وراء الشهادة»؟

(٩) ص ٥٩.

(١٠) «عليها»: أى على الأرض (قرآن: ٢٦، ٢٧ : ٥٥).

(١١) ثقافتنا... ص ٥٩.

ما نظن أن لهذا المشكل جوابًا، لأنه مشكل غير قائم. وإنه غير قائم لأسباب منها:

– التوق إلى «غيب وراء الشهادة» سيرورة علمية. يحاول الباحث أن يتجاوز المعطى التجريبي ليصل إلى قاعدة، إلى ظاهرة، إلى أبعدَ من المحسوس. فلو كان الفكر يقف عند المعطى المشهود، لا يتجاوزه بالتجريد والشمول، لما توصل أبدًا إلى تكوين علم بقوانين (مع أن القوانين نفسها انعكاس تجريد للواقع).

– يجب إثبات وجود ذلك التوق فى الذهن العربى بكيفية مستديمة وشاملة (وهذا ما لم يقم به زكى نجيب محمود، وإنما أطلق قرارًا، افتراضًا اعتباطيًا).

– «الشهادة» هذا مصطلح إسلامى مشترك يجب ألّا يطلق دون تحديد. فالشهادة التى يتحقق بها «الخلود»، هى الشهادة بأن «لا إله إلّا الله، وأن محمدًا رسول الله». هذه أساس العقيدة الإسلامية. أما الشهادة بمعنى مشاهدة فهذه لا تعطى خلودًا ولا دوامًا. والمعنيان معًا لا يعوقان عن مسايرة العصر بنظرة علمية.

– وأخيرًا، لا شىء يبرر إقحام تلك السمة العربية المفترضة فى النظرة العلمية العقلانية الصارمة.

من البديهات المضحكات أن نقول: كل الناس تموت، العربى الإسلامى إنسان، إذن...

النظرة العربية الإسلامية الحق هى أن ما يتبقى من المرء بعد الممات هى أفعاله، الصالحات والطالحات. فالآخرة للفرز والفحص:

﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خيرًا يره، ومن يعمل مثقال ذرّة شرًّا يره﴾(١٢).

على أن المؤمن بالمبادئ والمثل العليا، الواعى لمسئولياته، يحمل معه آخرته فى دنياه، إذ أن ضميره يقظ، ويظل يحاكم أبدًا أفعاله.

نعم، يوجد خلود على مستوى الإنسان، ولكن بالمعنى الذى يقال عن الأكاديميين أنهم «خالدون»، وأن التاريخ «خَلَّدَ» اسم بعض الشخصيات البارزة لما تركت من آثار. وقريب من ذلك ما جاء فى الحديث النبوى:

«إذا مات الرجل انقطع عمله، إلّا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصدقة جارية، وعلم بثه فى صدور الناس»(١٣).

* * *

بعد أن تبين مفهوم «خلود» لدى العربى الإسلامى، يمكن التأكيد على أننا نعيش بالفعل، فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، وأن ما يشترطه زكى نجيب محمود لهذا التكامل غير قائم بالنسبة للنظرة العربية الإسلامية.

(١٢) قرآن: ٧، ٨ : ٩٩.

(١٣) مسلم، وصية ١٤، الترمذى، وصايا، ٨ ابن حنبل ٣ : ٣٧٢.

«بشرط ألّا يسمح لأحدهما [العالمين] أن يتدخل فى مجال الآخر»(١٤).

هذا تصور خاطئ، هو أيضًا لأن العربى الإسلامى يؤمن بالتعالى فى حق الله الذى هو وحده خالد، وهو وحده يتمتع بالكمال التام وقادر على أن يتعالى. فالاعتقاد بوجود عالمين يتكاملان، يجب أن يفهم فهمًا صحيحًا:

– هناك عالم الدنيا، وهو عالم الجهد والمسئولية، عالم جهاد مستمر استخلف الله فيه الإنسان (قرآن: ٢٤ : ٥٥، ٦ : ١٦٥، ٣٥ : ٣٩).

– وهناك الآخرة، وهى عالم الجزاء، يسأل فيه كل امرئ عما فعله (فى) و (بـ) الدنيا:

﴿يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضرا، وما عملت من سوء تودُّ لو أن بينها وبينه أمدًا بعيدًا﴾(١٥).

إننا أمام عالمين يتكاملان، لكنهما لا يتواجدان، ليسا فى تآن، بل يتعاقبان. هناك عالم الأفعال والمسئولية (يخضع لتشريعات دنيوية) وعالم الحساب والجزاء (الآخرة/المتأخرة) حيث:

﴿فمن يعمل مثال ذرّة خيرًا يره، ومن يعمل مثقال ذرّة شرًّا يره﴾(١٦).

فالدنيا «مطية للآخرة» من وجهة النظر الأخلاقى، إن الضمير يحيا فى توتّر لأن النفس «الأمّارة بالسوء» تعارض التوق إلى تجاوز الحياة النباتية.

٥ – عالم الغيب، وعالم العلم:

إذا كان ما يقصده زكى نجيب محمود بـ «العالم الثانى» هو عالم الإيمان بالغيب، فهذا العالم لا يعارض الإيمان بالعلم وبالمعقولات بل يفترضه ويتجاوزه فى نظرة كونية أشمل. الإيمان لا يرفض الواقع وعلاقات الأسباب بالمسببات، وإنما ينطلق من نسبية يقرّها العلم. فمثلًا، الاعتقاد بالحتمية، لا ينافى إطلاقًا وجود المصادفة.

و «بالمصادفة» هى ما لم يصل العلم بعدُ إلى تحديده، ورغم ذلك لا يستطيع أى عالم إنكاره. فهذا «الغائب» الذى «يؤمن» به العلم، إنه من الواقع وإن تجاوز المحسوس، والعقل يقره، وإن دخل فى اللّا معقول. إن الواقع المعقول يتواجد مع الواقع اللامعقول، ورغم ذلك العلم يسير ويتطور. قد أحدث «جاك مونو» ضجة بكتابه «الضرورة والمصادفة»(١٧) حيث يثبت تواجد الحتمية مع اللّاحتمية، واقعيًّا وموضوعيًّا، وعلميًّا، ويعتمدها معًا لتفسير صيرورات ما وصلت إليه البيولوجيا الحديثة.

* * *

(١٤) ص ٥٠.
(١٥) قرآن: ٣٠ : ٣٥.
(١٦) قرآن: ٧، ٨ : ٩٩.
(١٧) Le hasard et nécessité.

يعود بنا زكى نجيب محمود إلى «العربى الأصيل»، فيصفه بنعوت مخصصة، لخصها منذ زمان أبو حيان التوحيدى فى كتابه الإمتاع والمؤانسة، نقلًا عن ابن المقفع:

«إن العرب ليس لها أوّلٌ تؤمُّه، ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الأنس». (الليلة السادسة).

يعقب زكى نجيب محمود على هذا، مستنتجًا:

«ومن ذلك نرى صورة العربى جوّابًا فى أرجاء الأرض [...] ممسكًا خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل»[١٨].

ثم يضيف متسائلًا:

«فأين تتفق هذه الصورة العربية وأين تختلف، إذا ما اصطدمت بوقفة الحضارة العصرية من الطبيعة ومن القيم التى توجه الإنسان فى سيره»؟

الجواب سهل: إن «الصورة العربية» تتفق مع الحضارة العصرية وقيمها بالشكل الذى تمّ به التوافق بين الصورة الأوربية والصورة الأمريكية والصورة الصينية والصورة اليابانية.. مع الحضارة العصرية، وبنفس الطرق. فتلك «الصورة» أو الصور، مكتسبة قد تكونت عبر التاريخ، فلم يخلق أى شعب على صورة قارة، بل الشعوب من صنع التاريخ والجغرافية، الشعوب من صنع صراعاتهم عبر العصور. أسلم عرب الجاهلية فتسلموا تاريخًا وجغرافيا جديدين ومارسوهما.

ثم إننا، إلى اليوم نفرّق بين «عرب المشرق» و «عرب المغارب»، العرب الرحل، وعرب الحضر. فعلى من تطبق «الصورة العربية» التى يتخيلها زكى نجيب محمود؟

أما أحكام أبى حيان فتنطبق على العربى الصحراوى، الجاهلى، وهذا قد انتهى مع عصره، لا تهمه معاصرة القرن العشرين.

* * *

ونقرأ كذلك فى «ثقافتنا فى مواجهة العصر». أن العربى الأصيل فى رغبته أن يتجاوز الواقع المتغير:

«إلى ما وراء الواقع فى أبديّته وخلوده، يظل مرتبطًا بالمكان الأرضى ارتباطًا عجيبًا»[١٩].

إن الارتباط بالأرض يجعل العربى «واقعيًّا» يحاور الطبيعة بلا انقطاع إذ هى مسرح أفعاله وحركاته وتفرض عليه التكيف مع تغيرات الواقع المعيش، العينى، لا مع «ما وراء الواقع فى أبديته وخلوده». فالعربى كبقية كل الناس (على اعتباره إنسانًا سويًّا تطبق عليه تعاريف الإنسان) مضطر، بضرورة الحياة، إلى أن يلتصق بالأرض ويغامر فى الطبيعة. وهذا ما يوجد ضمنيًّا فى تصريح للمؤلف نفسه (وإن ناقض قولاته السابقة عن الأبدية والخلود):

(١٨) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦٢.

(١٩) ص ٦١.

«إن العربى يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضًا وسماء - بجميع حواسّه، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والذوق...»

لا يفعل الآخرون ما يخالف هذا. إنهم يتصلون بكل ما حولهم وبنفس الحواس، فـ «كلهم عرب»، أو كأن العربى «إنسان» مثلهم، دون نقص أو تفضيل:

«كلكم من آدم، وآدم من تراب»(٢٠).

فللجميع جهاز تنفسى، وإحساس بتغيرات الطقس، وللجميع جهاز هضمى يضنيه جوعًا وعطشًا، ومسالك بولية بها يرضى حاجات وله رغبات جنسية «يخلِّد» بها النوع، رغم فناء الأفراد. وللعربى كما لغيره، قلب «يتغير» بتغير الانفعالات المتوالية، وعقل ينظم العمليات السابقة ويسير الأفعال الإرادية ويسخرها فى إرضاء الغرائز... إن الارتباط بما وراء الواقع (لو كان حقًا ميزة الفكر العربى) لا يعادى العلم والعقل فى عملياته الاستقرائية والاستدلالية، وبالتالى لا يجعل الفكر العربى الإسلامى «بدائيًا»! فمن يتعلق ذهنه بالخلود لا يعطى أى اهتمام للمشاهدة وللتجربة، كما لا يعبأ بمعطيات الحواس، فى حين أن الفكر العلمى ينطلق من المشاهدة وينصب على التجربة، ولا يبحث عن خفاء كامن وراء موضوعاته.

يهيم «العربى» بالأبدية، والعالِم يُغرَم باستخراج خاصيات الظاهرات والقوانين التى تسير عليها؛ يعيش «العربى» فى الخرافة واللامعقول، والعالِم يتعامل فى الكون بالعقل، يؤمن العَربى بالغيبيات، والعالِم يؤمن بالموضوعية، يمكن أن تسترسل فى هذه المقابلات، لكن من الجائز أن تستبدل «الأمريكى» (من الجنوب، بل وحتى من الشمال) بـ «العربى» فنقول: الأمريكى خرافى يؤمن بالسحر والسحرة، والعالِم يؤمن بـ ... (وعالم، هنا ليس ضروريًا أن يكون أمريكيًا، بل أى عالم، بقطع النظر عن جنسيته، فبالعالم الثالث علماء عالميون)، والعكس صحيح: بأمريكا وبأوروبا «بدائيون» ودروشة وذهنية خرافية...(٢١).

٦ - المبدأ والمجهول:

إلى جانب «الأبدية» و «الخلود» وغير ذلك من المباحث المتقدمة، تصل إلى خاصية أخرى للفكر العربى، فى نظر زكى نجيب محمود: «تقديس المبادئ» و «تقديس المجهول»، وبأصح تعبير، تقديس المبادئ، لأنها صدرت عن المجهول، فهى لذلك ألغاز مرهبة لا تصلح مقياسًا للعصر. فالفكر العربى، من هذا الجانب، شبيه بفكر فلاسفة الأخلاق الذين لا يسألون أنفسهم ما حقيقة الأخلاق، بل يسألون من أين أتت:

«وهنا اختلفوا فى ذلك مذاهب، فقال قائل: إنها منبثقة عن فطرة الإنسان، سواء كانت هذه

---

(٢٠) حديث نبوى.

(٢١) انظر كتابنا «من المنغلق إلى المنفتح» ط ٢، الأنجلو المصرية، القاهرة، الفصل التاسع «لكل مجتمع بدائيوه» والفصل العاشر «كلنا بدائيون» (من ص ١١٧ إلى ١٤٧).

الفطرة عندهم «عقلاً أو ضميرًا» أو ما شاء لكل منهم مذهبه. وقال قائل آخر: بل نزلت من السماء وحيًا يهدى البشر سواء السبيل، على أن ما نزل على الناس وحْيًا وما انبثق من داخلهم يتساويان آخر الأمر، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر، والعقل فى توجيهه شريعة باطنة، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام المبادئ بين ظاهر وباطن...»[٢٢].

أن يتساءل فلاسفة الأخلاق عن مصدر المبادئ أمر يقتضيه، ويرتضيه البحث المنهجى، فبديهى أن يتساءل الإنسان عن «أصل» الشىء، عن أسباب وجوده. فذلك أكثر وضوحًا من التساؤل عن «حقيقته». إن البحث عن أصل شىء أو ظاهره، إن لم يكن أحقّ، فهو أسبق سيكولوجيًّا، ومنطقيًّا، من البحث عن «حقيقته». فمفهوم «حقيقة» ليس من المدركات العلمية، ولذلك يختلف الناس فيه: الحقيقة هى «الواقع» أو «الحق» أو «اليقين» أو... وقد أعطاها آخرون مترادفات أخرى: الحقيقة هى «الأصل». أو «الجوهر»، أو «العلاقات» التى يتألف منها الشىء، وهى أيضًا «نمط» من أنماط الوجود، أو ما شاء لكل واحد فهمه واتجاهه. فمفهوم «حقيقة»، إذن، غير مضبوط، وحتى العلم لا يستطيع تحديده (العلم يبحث عن واقعيّة الظواهر فى ترابطها، أسبابًا ونتائج).

المبادئ، وحتى المبادئ الأخلاقية التى يؤمن البعض أنه أُوحِىَ بها خاضعة للتجربة والنقض والإبرام. إذن، ما هو الأليق والأحسن، تلك المبادئ أم المبادئ التى يشرعها سياسى متسلط متجبر ويستغلها لمصالح شخصية أو حزبية من أمثال موسولينى وبوكاسا وغيرهما من الدكتاتوريين المردة المجنونين؟

يحدث أن يتصدى فقيه أو مفسر، أو واحد من رجال الكهنوت، فيؤوّل المبادئ «السماوية» تأويلات خاطئة، أو رجعية، أو استغلالية. لكن ذلك لا ينطلى على كل الناس، فسرعان ما تقوم معارضة. هكذا انفضحت التسويغية[٢٣]، وقاومت «السلفية» الزيغ والبدع لتعود بالمبادئ إلى صفائها الأول، كما كانت على عهد «السلف الصالح». لكن «مبادئ» النازية ومبادئ الستالينية لم ينقدها ويقاومها الألمان والسوفياتيون إلاّ بعد انهيار هتلر وستالين. فباسم «مبادئ» وضعية شيّأت النازيةُ الإنسان وفرقت بين «الشعوب النبيلة» ذات الدم الآرى الطاهر المطهر، وبين «الشعوب الوضيعة»... وباسم «مبادئ» وضعية، من شكل آخر، نصبت الستالينية من يوسف ستالين شخصًا مقدسًا، تنفّذ أوامره دون فحص أو محص، والويل لمن مارى فيها أو أظهر عدم الاقتناع بصوابها. فليس على الماركسيين، أيام ستالين، إلاّ أن يؤمنوا ويطيعوا، وكل مخالفة كانت تعدّ مروقًا من الاشتراكية والتقدمية. فـ «تيتو» مرتدّ، وبعض الأحزاب الشيوعية منحرفة... مجدوا «القديس» ستالين، «أبا الشعوب»، كما كان الحواريون يلقبونه، وإلا!...

جرّت المبادئ النازية الويلات على العالم أجمع فى حرب لم تبق ولم تذر، قبل أن تندحر وتصبح

---

(٢٢) ثقافتنا... ص ٩٨.

(٢٣) (E) Casuistry, (F.) Casuistique.

انظر جدول المصطلحات.

أثرًا بعد عين. أما الستالينية فنشأ عنها انقسام فى العالم الاشتراكى، وهاهو يعانى منه، إلى اليوم، هزّات عنيفة. فما زالت الستالينية، هى الضمير التعس للشيوعيين منذ المؤتمر العشرين للحزب البلشفى.

فمن هو المفكر الألمانى أو السوفياتى الذى يستطيع أن يدّعى أن مبادئ النازية أو مبادئ الستالينية لم تكن عرقلة فظيعة فى تطور بلاده؟

إننا لا نريدأن نفضّل مبادئ على أخرى، وإنما نؤكد أن كل المبادئ قابلة للانحراف والاستغلال، سواء كانت من أصل «غيبى»، أو من أصل «علمى»، تاريخى. فالدين ليس مسؤولاً عن البدع والدروشة،... كما أن ماركس ولينين لا يتحملان مغبة الطاغوت الستالينى.

٧ - التطور:

تقدم لزكى نجيب محمود أن تحدث عن التطور وقيمته، ثم عاد إلى نفس المفهوم ليقابله بالثقافة الأصلية العربية الإسلامية، كما يتخيلها:

«والفرق بعيد عن ثقافة نقيمها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية وثقافة أخرى نقيمها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها إلى حالة أخرى»[٢٤].

إننا لا نرى تناقضًا بين التطوّر وبين الثقافات المبنية على المبادئ، ولو وصفت بالأبدية والثبوت. فمثل المبادئ الأخلاقية بـ «ثوابتها الأزلية» كمثل الافتراضات والمسلمات فى هندسة إقليدس، مثلاً. ضرورية تلك المسلمات لقيام هيكل هندسى متناسق، بقدر ما هى ضرورية «الثوابت الأزلية» (كمعايير ومصادرات ومسلمات وبديهيات) لبناء أخلاقية[٢٥] تلتف حولها عقول وقلوب.

* * *

وماذا يقترح زكى نجيب محمود كبديل للمعايير الأخلاقية الثابتة؟ يعترى التغير الأغراض، أما المبادئ فهى، كالبديهيات، يجب أن «تثبت» وإلاّ فقدت المعايير معياريتها، وأصبحت حركات الفاعل الأخلاقى فوضوية، بلا «ضوابط» وتفسخت قواعد التواصل بين الناس.

الخاصية الحاسمة فى تحديد «هوية» المعيار، أى معيار، هى أن يبقى ثابتًا باطراد، أما التحوّل، أو «التطور» فيعترى طرق التطبيق والأنماط التى تحدث انقلابًا جذريًا فى نظريات أو ظاهرات، أو فى الحياة عامة. على أن التطبيق مشروط دائمًا بالظروف والأوضاع، يتغير لزومًا بتغيرها. فالقماش، مثلاً، يحتفظ، ضروريًا، بنسجه، وإن تحولت الألوان من باهت إلى داكن وتغيرت أشكال الثياب فى الخضم الهائل من «الموضات» التى تفرضها الأناقة أو الحاجة. يذكرنا هذا بقطعة الشمع التى تبقى شمعًا رغم ما يحصل من تغير فى لونها وكثافتها وجرمها (ديكارت).

---

(٢٤) ثقافتنا...، ص ١٠١.

(٢٥) (E) Ethics, (F.) Éthique

لقد تحدث زكى نجيب محمود عن الجوهر، وسخر من أصحاب نظرية الجوهر، لأن العلم يرفض اليوم ذلك. ولكن المهم ليس لفظ «جوهر» فى ذاته، بل «ما» يتبقى رغم التغيرات. فـ «الشيء» الذى يسمى اليوم بـ «نمط العلاقات» لا ينفى وجود ذلك اللامتغير. تلك النواة التى تثبت وجود «هوية» الشيء، كما تثبت «حقيقة» التغيرات الطارئة على الشيء فى هويته. نعم، استغنى العلم اليوم عن استعمال لفظ «جوهر» ولكنه لم يستغن عن البحث فى «طبيعة» الأشياء، وإن أخذت أسماء أخرى مختلفة.

* * *

أما بصدد «الاسترسال» فماذا يضيرنا أن يدوم معيار أو مبدأ سنة أو مليونًا من السنين إذا كان معيارًا أو مبدأ «يبرهن» بالبداهة، على صلاحيته أو على صدقه؟

إن الإنسان ينزع دومًا إلى تحقيق تطلعاته ومطامعه، ولا يهمّه هل المبادئ قديمة أو حديثة، بل ما يهمه هو معرفة مقدار تعاطفه معها واقتناعه بفائدتها الأداتية. هل شاخت المبادئ الأساسية المشتركة، مثل «... أن تحبّ لأخيك ما تحب لنفسك»، و «إزاحة الضرر مقدم على جلب المصلحة»؟...

هل قِدَم هندسة إقليدس أضاع صلاحية مبادئها رغم وجود هندسات جديدة؟ إن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة، وزوايا المربع تكون قائمة.. تلك قواعد وصل إليها القدامى، فالوسيطيون، ثم المعاصرون وبقيت النتائج هى هى، لأن المبادئ احتفظت ببديهيتها وبتناسقها، وإن كانت وسائل وطرق تدريس الهندسة قد تغيرت وتتغير، وستتغير.

* * *

ما دام زكى نجيب محمود والوضعيون و «المعاصرون» عامة، يلحّون على احترام الواقع، نطالبهم، باسم الواقع:

«هل المعاصرة ترفض القواعد الأخلاقية المشروطة فى الفكر العلمى؟»

جلّ كبار العلماء مستقيمون أخلاقيًّا (باستثناء حالات خاصة، مثل ما وقع فى مخابر بألمانية النازية، أيام حرب (١٩٣٩ – ١٩٤٤). من هو العالم الذى يستطيع أن يجهر بالعداء لمبادئ أخلاقية متعارف عليها دون أن تقوم ضده قيامة زملائه فى العالم؟

ها نموذج من مبادئ «عتيقة»، ولكن أحدًا لن يستطيع أن ينكر فائدتها فى بناء معاصرة ناضجة وأمينة. يلخص تلك المبادئ الحديث النبوى الآتى:

«أوصانى ربى بتسع، أوصيك بها:

بالإخلاص فى السر والعلانية.

والعدل فى الرضا والغضب،

والقصد فى الغنى والفقر،

وأن أعفو عمّن ظلمنى،
وأصل من قطعنى،
وأعطى من حرمنى،
وأن يكون صمتى فكرًا،
ونطقى ذكرًا،
وفكرى عبرةً».

* * *

وما التطور؟

ثم، ما المعاصرة؟

لا محيص لنا عن تقرير قانون أساسى هو: أنّ شيئًا ما يبقى كما هو ما بقيت ظروفه على حالها. فاستمرار الشىء على نفس الحال يقتضى عدم تغير الشروط والأسباب التى نشأت عنها تلك الحال. فإذا تغيرت بعض الشروط أو بعض الأسباب، حصل تغيّر مناسب فى الوضع، قد يكون تحوّلاً تامًا، وقد يكون جزئيًا. فقلّما يحصل التغير التام بالنسبة للمؤثرات التاريخية، كل مرحلة تترك أثرها فى المراحل التى تعقبها، إن قليلاً وإن كثيرًا. إن التاريخ لا يعرف الخلق العفوى وإنما يسجل التناقضات الطارئة وما تقوم به الجماعات البشرية للتغلّب على التناقضات وعوائق التطور.

* * *

يتأرجح اليوم التفكير، عند الكثير من مثقفينا، بين التحرر من هيمنة الفكر الغربى وعلومه وتقنياته ومنهجياته (بالفرار إلى الماضى)، وبين الإفراط فى تبنّى «المادية» الغربية، بكل سلبياتها(٢٦). إنهما موقفان متعارضان متضادان، كلاهما يساوى الآخر خطرًا. مظهرهما المكشوف والمتواتر هو التطرف. وقد تصدّى لهؤلاء مفكّرون، كما تصدى لأولئك مفكرون آخرون، بحثًا عن وسائل تلتقى بها الثقافة الموروثة بالمعاصرة. وإن جهود زكى نجيب محمود، فى هذا الميدان، لتستحق كامل التقدير. لذلك، سنخصص، هذا الفصل، والذى يليه، لبسط بعضها ومناقشته. ولن يمنعنا ذلك من الوقوف من حين لآخر، مع رأى هذا المفكر أو ذلك، استكمالاً للصورة التى نحاول بلورتها.

---

(٢٦) نقصد الشغف بالجانب الآلى الترفيهى من الحياة الغربية دون الباقى... وهذا الموقف هو أيضًا هروب من الحاضر وانعزال عن الأمة العربية، باسم المعاصرة، كما أن الهروب الآخر يكون باسم التراث، بعد أن ضيقوا عليه الخناق فأصبح مومياء محنطة.

القسم الخامس

قبليات

الفصل الأول

مطلقية العقل

كثيرة هى القبليات التى يسلم بها زكى نجيب محمود ويبنى عليها نظرياته.

أولاً، «منطق العقل» ويعنى به فلسفة يعدّها المرجعَ والحَكم. فمن لا يحتكمُ إلى المنطق الوضعى والفلسفة العقلانية عُدَّ معاديا للمعاصرة. فعليك أن تخضع، خضوعًا تامًّا، لمطلقية منطق العقل، وإلاّ حسبوك من الخوارج على التطور. وبالفعل، هذا ما حصل للمعتزلة، حسب رأى زكى نجيب محمود: فرغم كونهم عقلانيين، لم تكن عقلانيتهم مطلقة، وذلك عيبهم. لقد حاولوا:

«أن يستخدموا أداة المنطق العقلى فى الوصول إلى صيغة تدفع عن الدين كل الشبهات، وتصون للفرد فى الوقت نفسه حريته فى الاختيار [...] فسلمت لهم بذلك أركان الهيكل الثقافى العتيد الذى يحرص على التمييز الواضح بين المطلق فى ثباته، والجزئى فى تغيره، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها»[١].

نفس الملاحظة على فريق الفلاسفة الإسلاميين. لقد تقبلوا الثقافة اليونانية لكن ذلك لم يؤدِّ بهم إلى التنازل:

«عن أى شىء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة، بل قد يزيدها رسوخًا بما يضفيه إليها من براهين التوكيد والتأييد»[٢].

نظن أن أمنية المعتزلة والمفكرين الإسلاميين كانت هى المثاقفة، أى التلاقح مع ثقافة اليونان ومع ثقافات أخرى، هندية وفارسية، وبربرية... وبالفعل، قاموا باصطناع:

«للثقافة اليونانية يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها».

يمكن أن يؤخذ على المعتزلة عدم احترام آراء الآخرين حين كانت لهم السلطة (قضية المحنة) إلاّ أن ذلك انحراف سلوكى لا يمسّ النسق الفكرى كمنظومة تقوم على منهج محكم، وغنىّ بالمبادرات الفكرية وبعمق التفكير وبالإيحاءات المتفتحة.

وهل الثقافة اليونانية مثلت فى أعينهم النموذج الأسمى الذى لا ينطق عن الهوى، وكأنه وحى يوحى؟

ألم يقم المجتمع الإغريقى على الاسترقاقية (النظام الذى يبنى اقتصاده على عمل الرقيق)،

(١) ص ١٢.

(٢) ص ١٣.

وعلى اعتبار أن كل أجنبي أحطّ من المواطنين؟ فالعبد آلة للخدمة. بلا نفس ولا روح (أرسطو)، وأن المرأة من المستوى الذى عليه الحمار والمحراث (سقراط). فكيف يقبل المعتزلة هذه النظرة إلى الإنسان وهم الذين أطلقوا على أنفسهم «أهل التوحيد» (وحدانية الخالق الذى وحّد بين البشر فجعلهم «سواسيًا، يسعى بذمتهم أدناهم»، وكرَّمهم عن باقى المخلوقات تفضيلاً وتشريفًا (قرآن، ١٧ : ٧٠). وأطلق المعتزلة على أنفسهم أيضًا «أهل العدل» (العدل من صفات الله، وهو كذلك مبدأ أساسى بين الناس). فليس على زكى نجيب محمود، وهو الذى يعرف جيدًا تأريخ الإغريق، إلاّ أنْ يعود إلى هذا التاريخ ليتحقق من أن المعتزلة كانوا يحسنون اختيار ما يجب جلْبه منه وما يجب رفضه.

لقد اكتفوا بالتوسل بالثقافة اليونانية، واعين ما يفعلون، فلم يجعلوها «غاية يقفون عندها».

فلنقرأ ما جاء عند أحد المختصين فى تاريخ الحضارة الإغريقية:

«كان الإنسان الإغريقى قاسى القلب بلا حدّ، يترك رغباته تقوده كما تشاء، دائمًا عنيفًا، وإذا انتقم فبلا شفقة ولا حبة خردل من رحمة»(٣).

لم يكن الإغريقى معترفًا بـ «الكرامة» للجميع، فطبعًا العبد بلا كرامة، وكذلك الأجانب. أما الإغريقيون الأحرار المعترف لهم بالكرامة (لأنهم إغريقيون)، فليسوا متساوين، إذ يُكونون طبقات. فالطبقة العليا وحدها تتمتع بكل الامتيازات، وإن الثروة تمنّ على أصحابها بنوع من التقدير وتمنحهم سلطة معنوية، بالإضافة إلى السلطة المادية.

الثقافة التى أعطت هذا المجتمع، أهى المثل الأعلى الذى كان على المعتزلة وعلى فريق الفلاسفة الإسلاميين أن يتخذوها «غاية يقفون عندها»؟

لقد اكتفوا باتخاذ الثقافة اليونانية مجرد وسيلة. وقد فعلوا ذلك عن قصد وسبق إصرار. بحثوا عن خميرة تضاف لتراثهم، لا عن بديل. فالأمة التى تضحى بأصالتها، أمة تنتمى، عمليًّا، إلى أصالة الغير عن غير إرادة واضحة وبلا وعى، أى أنها تختار الانفصام عن ذاتها والاندماج فى عالم الغربة.. ليس التراث القومى مدَّخرات فى متاحف، بل قطاعات حياتية فى تفاعلها. إنه معارف تجريبية وعلمية وفنية تتجلّى فى معتقدات الأفراد وسلوكهم، وفى القوانين والأعراف والعادات، وفى الكفاءات والقابليات لدى الإنسان. فإذا أزلت كل ذلك عن شعب ماذا يتبقى له من ذاكرته التاريخية ومن وسائل التواصل بين مواطنيه من أجل الإنتاج، والمعاملات، فى الأفراح والأتراح؟

لاريب أن زكى نجيب محمود يريد منا أن نقف من المعاصرة وقفة أكثر حزمًا مما فعله القدامى الذين «اصطنعوا للثقافة اليونانية» ولم يجعلوا منها «غاية يقفون عندها» وإنما «وسيلة يتوسلون بها».

ما يريده بالضبط هو أن يقوم العربى الإسلامى بتجزؤ عالم الفكر وعالم الفعل شقّين متوازيين

---

(٣) Charles, Andler, les précusseurs de Nietzche, Ed. Bossan, 1920.

بلا جامع مشترك: ميدان خاص بعلوم الطبيعة، وميدان خاص بالدين. إن فى هذا لإحراجًا لشعوب لها هوية تاريخية لا تنسجم مع الإمية، إما المعاصرة (ميدان العلم وحده) وإما الأصالة (ميدان التراث بما فيه من دين وثقافة...). حقًا، إن الوافد علينا من الغرب هو «العقل» المتمثل فى علوم الطبيعة. إذن: «التغرب» هو الثمن، هو الفدية التى يجب دفعها لنخرج من التخلف فى علوم الطبيعة. إنه ثمن مرتفع لتنوء بتحمله العصبة أولو التراث.

هل الغرب نفسه، وحدوى الميدان والمشرب، بلا تراث، بلا دين، بلا شعر، بلا خيال، عقلانى محض، وموضوعى محض،...؟

إن الغرب نفسه بالنسبة للعربى الإسلامى، مثل وهدف، وفى نفس الآن، غربة واغتراب، إنه النموذج والخطر.

هل ألزمت علوم الطبيعة أى شعب بتلك الأحدية؟

تواجدت، فى تاريخ الأمم، المعرفة العلمية مع الفنون ومع الأساطير، (عصر أفلاطون وأرسطو...) ومع المعتقدات الدينية، فـ (باسكال) و (باستور) وكثير غيرهم اخترعوا واكتشفوا، وكانوا فى نفس الوقت مؤمنين... فالتعارض السابق مصطنع. يقينًا أن الجهال وحدهم يستخفون بمزايا العلم، وهم وحدهم يؤمنون:

«بأن الروابط السببية التى يعتز بها العلم تنفصم بقدرة القادرين من أصحاب الخوارق ومن إليهم»(٤).

لكن، لا يجوز الاحتجاج بهؤلاء وأمثالهم، وإن كنّا لا ننكر وجود هيئات عندنا تعيش بالسحر والشعوذة والدروشة فى عوالم «خارقة للعادة». إلّا أننا نؤكد أن بأوربا والولايات المتحدة هيئات مماثلة، أكثر عددًا وتنظيمًا وبراعة، تسيطر على قطاعات واسعة، وقد تعرضنا لذلك بتفصيل، فى كتاب خاص(٥).

* * *

يود هذا العرض، بالمناقشات السابقة، التأكيد على أن الفلسفة ليست مجرد «منطق العقل». كما هى عند زكى نجيب محمود، وكما يراه عبد الرحمن بدوى الذى يصرح أن:

«من ذكر الفلسفة فقد عنى الفكر العقلى أساسًا»(٦).

إنه تضييق لمفهوم «فلسفة» ما أنزل الحكماء به من سلطان.

ويضيف عبد الرحمن بدوى أنه يرفض التيارات التى:

---

(٤) ثقافتنا...، ص ١٩.
(٥) من المنغلق إلى المنفتح (عشرون حديثًا عن الثقافات الوطنية والحضارة الإنسانية).
(٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ج ١ ص ٥، Paris, Ed. Vrin.

«لا تستند إلى العقل، أو لا تستند إليه إلاّ نادرًا»(٧).

من أين اكتسب العقل هذه المناعة والعصمة، مع حق التصرف بلا عون ولا منازع؟

كثير من الاتجاهات الفلسفية تستند أكثر إلى التجربة الحسية أو إلى الحدس، أو إلى تجارب وجودية... وإن بدوى بها جميعًا لخبير.

فماذا يبرر رفضها؟

والعقلانية، هى كذلك على درجات وأنواع. فعقلانية (ديكارت) تخالف عقلانية (أرسطو) وتخالفها معًا عقلانية (كانط) كما أن العقل عند ابن رشد ليس كما عند الفلاسفة المشرقيين. كذلك، ووضعية (كونط) ليست وهى وضعية (برتى أن راسل) وزكى نجيب محمود. فالعقول لم تخرج من قالب واحد. إن تاريخ الفلسفة تاريخ الفوارق بين المدارس الفلسفية، بل وبين فلاسفة منتمين إلى نفس المذهب.

يصرح طه حسين، معرّضًا بالذين لا يطمئنون إلاّ للعقل ولا يثقون إلاّ به:

«بأنهم يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل، ولا يرضاها. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شىء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل»(٨).

* * *

إن من ذكر الفلسفة فقد عنى أشياء كثيرة، من بينها الفكر العقلى.

لهذه القولة مضمون مفروغ منه، مما يجعلنا نستغرب أن عبدالرحمن بدوى يعرف الفلسفة على الشكل الضيق الذى حددها به. إنه يستثنى كل المذاهب والتيارات، عدا الاتجاه العقلى «الفكر العقلى». فعلى هذا، حتى الوجودية مرفوضة مع أن عبدالرحمن بدوى أوّل من حمل رايتها فى العالم العربى، داعيًا ومؤلفًا ومترجمًا!.. فما نظننا إذن فى حاجة إلى تذكيره (وهو صاحب كتاب «الزمان الوجودى») بأن الوجودية تنطلق من لا عقلانية. صرح (كيكغارد) الفيلسوف السويدى (مؤسس/ أبو الوجودية المعاصرة) أنه كلما فكّر (استعمل عقله) ابتعد عن الوجود. فمحور المعرفة، عند الوجوديين هو الإنسان لا المبادئ الأولى، ولا العقل، ولا المنطق، أى أن الفلسفة انتقلت عندهم من البحث فى الوجود المجرد إلى الاهتمام بتجارب وجود الإنسان - فى موقف.

فماذا ربحت الفلسفة من هذا الاتجاه وماذا خسرته؟

نترك الجواب لعبد الرحمن بدوى، وهو قطب من أقطاب الوجودية، (التجارب وحياة وجدانية، لا كفكر وعقل).

* * *

(٧) نفس المصدر السابق.

(٨) مقدمة «على هامش السيرة».

إن ما لا يستساغ ليس العقلانية فى ذاتها أو المعاصرة فى ذاتها، ولكن ما يخلعُ عليها من هالة المطلقية. فلابدّ من أن نحتكم إلى الواقع. إن الفكر العربى الإسلامى الذى يراد إصلاحه، مطالب بأن لا يتعامى عن العقلانية وعن قوانين الطبيعة، فلا هو ينفلت من ضروراتها ولا هى تنفلت من حسبانه. ليس معنى هذا أن الفكر العربى الإسلامى مطالب بأن يكون أسيرًا للعقل، فالعقل كما تقدم، لا يستحوذ على مجموع الواقع. إن الواقع أغنى وأوسع من آفاق «العقلانية». ومن اللامعقول أن نتناسى ذلك. فعوضًا عن وهم «شمولية» العقلانية المطلقة، نعيش تكاملاً بين الوجدان والعقل. وعلى الفكر أن يعيش تكاملاً بين الذات والموضوع يعطى لكل ذوى حق حقّه. فلن تستفيد المعاصرة والعقلانية شيئًا من تغطية الواقع الحى برؤية وهمية لواقع وهمى، تسبّح بحمده، باسم العقل وباسم الموضوعية، أو باسم المعاصرة أو الوضعية.

١ - إشكالية بلا منظار:

رأينا كيف أن إشكالية ربط المعاصرة بالأصالة تتعقد لأن البحث عن نوعية العلاقة بينهما أتى قبل أوانه، قبل تحديد طرف العلاقة. ولتيسير المسيرة مع صاحب «ثقافتنا فى مواجهة العصر»، نلخص ما توصلنا إليه بصدد المفهومين وما يحملانه، ضمنيًّا، من قبليات.

ترتبط بأسبقية العقل وبمطلقيته قبليات أخرى.

القبلية الأولى: أفضلية علوم الطبيعة على العلوم الإنسانية، فينتج عن تلك الأفضلية أنه لا يجوز أن نقتنع بالاقتباس من عصر العلم والتقنيات بل الواجب هو الاندماج فيه اندماجًا كاملاً، وإلّا خسرنا المعاصرة وحصل لنا ما حصل للمعتزلة وللفلاسفة الإسلاميين.

القبلية الثانية: أن الأصالة عائق، لأن عناصرها اللامعقولة كثيرة. ورغم ذلك، يجب أن نجد مخرجًا للإشكالية:

كيف نستجيب للوضع؟

قبل الإجابة يجب أن نشير إلى أن فى رؤية زكى نجيب محمود، عن الأصالة تردّدًا، بل اضطرابًا. فبينما يعتبرها عائقًا فى الطريق إلى المعاصرة، نجده أحيانًا أخرى يؤيد الأصالة... يتلاحق الموقفان على مدى كتبه الثلاثة، إلّا أن الغالب والأساس هو الموقف السلبى، أى المعارض للأصالة (عن حسن نية، وحزم غيور يرمى إلى الإصلاح والإنقاذ). لذلك، اعتمد عرضنا على هذا الموقف الأخير لأن حوله، على ما يظهر تتمحور إشكالية مفكرنا الجليل.

* * *

يجد القارئ، كذلك فى الثلاثية، صفحات أخرى كثيرة تدعو للمناقشة، لأنها تؤكد التناقض الذى حاولنا إبرازه، ولكنه تناقض له ما يبرره: يعيش زكى نجيب محمود صراعًا: بين شخصية المفكر العقلانى المتأنى الخاضع للموضوعية والضوابط المنطقية الرياضية، وبين المصلح المتحمس والغاضب الذى يندفع حتى حدود الإفراط والتفريط. إن تضارب المحرضات هو المسئول عن بعض

تلك التناقضات، وعمًا يكسبه المتأمل فيها من ثراء فكرى.

يعيب زكى نجيب محمود على المعتزلة كونهم رفضوا أن يتغربوا (من غرب، لا من تغرب) بالاندماج الكلى، فكريًا، فى اليونان، كما يعيب عليهم قضية المحنة، فيسوقه ذلك إلى أن يصفى معهم الحساب، ولا يرى لهم فضلاً ولا مستوى.

جلّ أنصار المعاصر العرب، فى الوقت الراهن، رغم أنهم يجعلون مثلهم الأعلى هو التغرب ويتخذون من الثقافة الغربية غاية يقفون عندها، لم يوفقوا فى خلق تيار فكرى وثقافة عربية عصرية معربة؛ بل إن نتائج نشاطهم جاءت دون ما نتج عن نشاط المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الذين اختاروا أن «يعربوا» دون أن «يغتربوا». إننا نشاهد المتغربين المعاصرين فى حيرة الطاووس الجريح يزهو ويئن، يئن ويزهو..

ظهرت الداروينية فباتوا داروينيين؛ وانتشرت الماركسية فصاروا ماركسيين، ما بين لينينى وستالينى، وماركسى تاريخانى ومنتصر لنظريات غراميصى وألوان قوس قزح كثيرة. وانطلق دوى (ألتوسير) فرددوا صداه، ما بين مؤيد ومناوئ.

ولن ننسى أنصار الليبرالية بأصنافها. ضجات وموضات، ومع ذلك لم يتزحزح العالم العربى عن مكانه المرموق فى التخلف.

لقد ظهرت الداروينية، وكان علينا أن نستفيد من هذا التيار، دون الوقوف عند فرضياته النظرية التى نوقشت ثم رفضت من أهل الاختصاص نفسه، وعندما تجاوزتها النظريات العلمية الحديثة كنا نحن ما فتئنا نتجادل حول حقيقتها. ثم فرضت الماركسية وجودها على الساحة العالمية، فأخذها البعض مشوهة ومبالغًا فى تحريفها فلم تعد سوى عبارات متناقضة، وانتقل آخرون إلى تهديمها، باسم الروحانيات والأخلاق، فقاومهم أقوامهم لم يدرسوها باسم ماركسية أدخلت عليها عملية تبسيط وأصبحت مبتذلة تتقلّص فى صِيغ وشعارات تُحفظ عن ظهر قلب، وكأنها من باب «جواب لكل سؤال»، وما برزت الوجودية وبلغت أوْج «الموضة» حتى فُرِضت عندنا فانساق معها جيشٌ عَرَمْرم من المترجمين والملخصين والمحشّين والمعلقين[٩].

هذه الأوضاع حالت بين الفكر العربى وبين الاستفادة من تلك التيارات علميًا وفكريًا لأن مناقشاتنا حولها كانت قطعية، تتسم «بالحماسة» العنترية عند هذا الطرف وعند الطرف المقابل له. تناقشنا وتقاذفنا بالتقدمية أو بالرجعية.

إن هذا الخضم من الفوضى الفكرية لم يمنع مفكرين من التصدّى للوضع فعربوا بعض التيارات الغربية ليكيفوها داخل اللسان العربى ويستثمروها فى دفع عجلة الفكر العربى إلى التفتح والنوعية.

---

(٩) الغريب فى شأن بعضهم وهو الانتماء، بتأن، وإلى الليبرالية والماركسية (ليبرالية، وماركسية غربيتين) فالليبرالى المخلص فى تعلقه بالنظرية الليبرالية، كالماركسى الصادق، كلاهما يفرض التقدير على محاوريه، خلافًا للذين هم بين بين. فوضوح الموقف من وضوح الرؤيا.

هذا بالنسبة للتهمة الأولى التى يوجهها زكى نجيب محمود للمعتزلة (ومن خلالهم للمعاصرين من المثقفين العرب). أما فيما يتعلق بالمحنة، فهى غلطة أو خطيئة، غفرت أو لم تغتفر، بيد أنها لا تكفى وحدها لينبذ الاعتزال وكل ما أدّاه للفكر العربى - الإسلامى، ومحاولاته الجزئية والرائدة فى سبيل العقلانية. فعلى الباحثين ألّا يخلطوا بين عصور الانحطاط وعصور الازدهار بعطاءاتها وهفواتها:

«لقد كان الفكر العربى فكرا منهجيًا علميًّا عندما كان يعتمد السبر والتقسيم، أى التحليل والنقد والاختبار فى قياساته، أما فى عصر الانحطاط - ولازالت آثاره راسخة فى بنية العقل العربى - فلقد أصبح فكرا لا علميا يمارس القياس بدون تحليل ولا نقد»[١٠].

فعلى المؤرخ ألا يقلّص الإنسان والشعوب، بل أن يتفهم ويحاول أن يشرح أوضاعهم وأحوالهم، خلال الأزمنة. التاريخ البشرى لا يعرف جمودا مطلقا، إذ كل جيل يثب وثبة ويضيف دفعة أو دفعات، حسب تياره الحيوى وإمكاناته. فالمرآة وحدها تعطى صورة واحدة، أما التاريخ فمرايا تلتقط شبكات ضوئية وإن لم تعكسها جميعها وبنفس الوضوح، لأن الرّائى لا يشاهد إلّا البعض من الشبكات، ويشاهدها مجزأة ومن زاوية واحدة، فتأتى الأحداث تحمل طابعا ذاتيا لهذا المؤرخ مخالفا لطابع مؤرخ آخر.

إذا كان هذا وضع المؤرخ مع الأحداث، فكيف به مع الفكر، والحدس. وكل الأفعال والعواطف التى لا تطفو على الساحة العمومية؟ لقد عرف العالم العربى الإسلامى كثيرا من أصحاب تلك الحدسيات والعواطف والفكر، فى جميع فتراته. تتركب كل الشعوب من نماذج بشرية مختلفة تتواجد وتتعاقب. فمثلا، إلى جانب أمثال (طوماس الأكوينى) و (ليونار دوفانشى) و (بيتراك) و (دانتى)، لم يحتفظ التاريخ بكثير من بناة إيطاليا وصانعى تاريخها ووحدتها. إن الأبطال والعباقرة لا يمثلون إلا القلة، فى كل الشعوب.

يُحكَى التاريخ قبل أن يُكتب، والحكاية تغربل هنا وتضخم هناك، كما أن الكتابة تشذب وتنمق. فعملية الانتقال من المحكى إلى المكتوب، غير بريئة كعملية تأويل المكتوب. ففى جل الحالات تنفلت الحقيقة التاريخية، أو تتجزأ قبل أن تتذوت وتتكيف فكرلوجيا. هنا خطر تسرب الأسطورة الذى يهدد التأريخ، كل تاريخ بالنسبة لأى شعب. فمهنة المؤرخ صعبة، إذ تتطلب مواهب فكرية وحدسا حادا، وصلابة أخلاقية، وبالخصوص تعلقا بالحقيقة لذاتها، كى يصارع من أجل الموضوعية (قدر الممكن). مواقف من وقفات أوديب وهو يحاور أبا الهول ويصارع الألغاز...

* * *

يأخذ بعض المنظرين عصرا من عصور التاريخ العربى الإسلامى (العصر العباسى مثلا) أو حدثا من أحداثه، ويبرزون مساويه، منظورًا إليها نظرة تضخيم للحجم والكم، ثم يبنون عليها

(١٠) الجابرى، المحرر الثقافى، (١٩٧٨/٥/٧)، الدار البيضاء.

منظومة فكرية عامة (المحنة، مثلا). فأى شيء يخوّل أحدًا أن يسجن تاريخ أمة ما فى فترة من فتراتها، أو أن يرفع انطباعاته إلى أحكام، أو أن يعمّم الأحكام الخاصة لفترة يصدرها عن مجموع الفترات؟ إن الذين يفعلون ذلك، يتعاملون مع تاريخ الأمم كأنه مجرد زمان فى تتابع، لا أكثر. وهم إذ يفعلون يصنعون من التاريخ نوعا من الأقنعة تحجب الوجه وتضبّب الرؤية: زمان بلا أبعاد كالكير يفتح ثم تعود طياته إلى ما كانت عليه وقد تشتتت الأنغام فى الفضاء الطلق. التاريخ ليس دائرة مغلقة أو رجوعًا أبديا. فمن تصور عالمًا زمانه لا يتحرك ينصب دون قصد، شركا للتطور والتقدم. إن موضوع التأريخ هو الإنسان، والإنسان متطور بالطبع، ومن العبث معارضة طبيعته وإرغامها على أن تندثر فى فترة ويحشر كل الناس معها، «كل العرب...»، «الفكر العربى...» فى حين أن الواقع هو أن عرب أية فترة ليسوا مجموع العرب، وأن الفكر العربى الفلسفى ليس هو الفكر الفقهى وأن الفكرين معا، ليسا هما هما فى كل العصور. لقد أظهر الفكر العربى فى مراحل من تطوره نضجا وقدرة على الإبداع، وفى أخرى ظهر أقل نضجا وأكثر جمودا.

من الأفكار ومن المبادرات ما لا يتكرر، والنسيان عالق بالأشياء المتفردة. ألأنّ الشك المنهجى عند أبى عثمان الجاحظ لم يكن مقتبسا من أرسطو، والجدل عند القاضى عبد الجبار ليس على شاكلة الجدل المعروف عند معاصريه، وعقلانية ابن خلدون تجلّت مرتبطة بالتطبيقات فى ميادين العمران البشرى (على خلاف الذهنية الإغريقية التى تعادى التطبيقات ولا تقدر إلا النظريات المحض). أنجيز لأنفسنا حشر المعتزلين، الجاحظ وعبد الجبار، والعمرانى ابن خلدون مع اللا – عقلانيين، فندخلهم فى جنود الصف لتبقى مراتب الضباط لإغريقيى الأمس وللمفكرين الغربيين المعاصرين؟

* * *

المعرفة مجموعة معطيات مكتسبة، تتحرك على الدوام، تتقلص من جانب وتنمو من جانب ولا يهددها سوى الوقوف عن التجدد. فلو أن المعرفة توقفت فيما ورثه المسلمون عن الإغريق، لما تكونت الثقافة العربية الإسلامية التى ساهمت فى الحضارة الإنسانية. لقد نقّح المسلمون المعرفة (فى صيغتها الإغريقية) ومزجوها بعناصر من أمم أخرى ومن عنديتهم، وأدخلوها مكيَّفة فى نسق جديد. فالمعرفة من التاريخ، وتحديات فى التاريخ وللتاريخ: ما كان لن يعود ليكون وما هو كائن لن يدوم، وما سيكون سيحل لا محالة، بالرغم عن كل التنظيرات والقبليات. المهم ليس أن نتشاجر من أجل ما كان أو نظنه كان، ولا من أجل ما نتنبأ أنه سيكون (أو لا يكون) بل المهم هو أن يهيئ المثقفون الشعوب العربية للتكيف مع ما هو حال ومع ما سيأتى. معنى هذا أن العرب فى أشد الحاجة إلى توعية ليسايروا التاريخ وهو يقفز. فلن ينفعهم فى شيء أن يجردوا عن واقعهم ليتغربوا فى تجريدات أجنبية، وإن قامت على مقولات معقلنة. يقوم كل شيء اليوم على تصميم. فكيف تصمم منظومة سلوكنا كى تجد التوعية تربة صالحة للبذور؟

لطالما عشنا على أسئلة دون أجوبة، أو بأجوبة على أسئلة مغلوطة!

٢ - فرق الثقافة المعاصرة:

يرى زكى نجيب محمود أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثة:

- الأولى رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده.
- الثانية قبلت العصر بحذافيره، ولو على حساب التراث.
- الثالثة استقت العناصر من الأصالة ومن ثقافة العصر، وفى مقدمة هذه الطائفة الأخيرة محمد عبده وطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وأمين الريحانى وميخائيل نعيمة.

تمتاز الطائفة الأخيرة، وهى التى تنال رضى وتصديق المؤلف، بالرزانة والجرأة، فى آن واحد، إنها تجدد وتجذر، ترمم وتبنى.

إلا أن المؤلف سرعان ما ينقلب عليها ليعترض على ما فى اتجاه أصحابها من:

«مفارقة منطقية، وذلك أنهم قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها كأنهم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران، ولا عليهم أن يقال لهم إن ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ماداموا قد وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال»[١١].

هذا حكم محير:

من أين أتت «المفارقة المنطقية»؟

«أية أسس» رفض حسين والعقاد ونعيمة وعبده والريحانى؟...

إنهم عقلانيون، منهجيون، متشعبون بتراثهم وبالثقافة الغربية الحديثة معا، وليحققوا التحاما مرنا، خاضوا معارك ساخنة ومخاطرات لا «تريح الأنفس».

فماذا يراد من أولئك المفكرين القادة؟

على هذا السؤال، يجيب المؤلف بأنه لا يستطيع أن يأخذ العلم النظرى الحديث دون أن يفطن إلى أنه قد انبنى على تغيير فى وجهة النظر:

«نقل الإنسان من البحث عن أسباب الظواهر إلى البحث عن قوانينها»[١٢].

يقدم زكى نجيب محمود وجبة غذاء متنوعة الأطباق، ويلح على ضيوفه أن يأكلوا مجموع ما بين أيديهم، فإن هم أرادوا الاختيار، رفض إطعامهم. ما نظن أن هناك تناقضا بين البحث عن الأسباب والبحث عن القوانين، وما نظن أن أمين الريحانى ورفاقه (من الطائفة الثالثة) كانوا يخلطون بين السبب والقانون، أو كانوا ينساقون مع تسلسل الأسباب حتى «العلة الأولى» أو «المبدأ الأول»،

---

(١١) ص. ٢٢.

(١٢) ص. ٢٣.

فذلك من شأن رجال الكلام واللاهوت[١٣]. على أن كل الجماعات بدأت بالبحث عن الملل، وإلى حد الساعة مازال الناس، حتى فى الغرب، يناقشون العلية (أو السببية كما يغلب على تسميتها اليوم) ويتساءلون عن أصول الأشياء وعن الوجود وعن العدم... فالذى يصل إلى معرفة ظاهرة ما على طريق روابطها بظواهر أخرى وتفسير العلاقات بينها على أساس الروابط الاطرادية، أى القوانين، ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن العلل والأسباب، البعيدة والمباشرة. وكل ذلك فى مستوى الأسباب أو على صعيد العلاقة والقانون، لايخرج عن الإطار العلمى ولايجافى المقتضيات الموضوعية، فمن المجازفة أن ينعت بأنه خرق أصول العلم وارتمى فى حضيض الميطافيزيقيا السحيق، أو حلق إلى قممها السماوية البعيدة. فلماذا إذن يجد زكى نجيب محمود يسرا، سواء فى مجافاة الروح العلمى أو فى الدفاع عن موقف يعادى الميطافيزيقيا ومساوقتها العلوم اللهوتية، رغم ما يتجلى فى كتاباته من نفحات دينية، وقلق ميطافيزيقى يقظ، ولكنه مكبوح... فالوضعية لا تنجح فى إلجام الميل الطبيعى إلى التساؤلات الميطافيزيقية. فالماورائيات لا تغلق الأبواب أمام القوانين.

فالموقف العلمى يأتى دائما بعد الموقف الإعلامى (مرحلة ما - قبل الفكر العلمى) وهو الذى يبحث عن «الحقيقة» المطلقة والماهيات الخفية. وما نظن أن هذا كان شأن عبده ونعيمة وطه حسين...

الآن نصل إلى طائفة رابعة لم تتبلور المفاهيم فى ذهنها لذلك فإن نظرتها تجمع بين الموقفين السابقين، نعنى موقف من قبلوا العصر بحذافيره، وموقف الذين نهلوا من الأصالة والمعاصرة. إنها طائفة تبرز معها مهمة المفكرين العرب فى تصفية الأذهان من مثل ذلك الخلط فتتبع جهود العقلانية (فى الحدود الطبيعية للعقل) عن بينة، ويبقى فى الموقف الخرافى / الغيبى من هم دون وعى بوضعهم، أو مازالوا على طريق الوعى ينتظرون الإنقاذ.

لابد هنا من التذكير بأن للعقل عتبات يجب عليه أن يقف عندها، فإن هو تجاوزها تجاوز ميادين المعقولات إلى مطلقية تخرجه عن حدود العقلنة وترمى به فى أحضان الغيبيات. هكذا إن العقلانية نفسها مهددة بمثل تلك الأخطار. إن التفكير العقلانى المحض منهج وموقف وصراع دائم.

* * *

علينا أن لا نتغافل عن دور الفكر كحافز على الحركة والتقدم عند العرب، وعن دوره كحاجز ممكن يكبح القدرات الكامنة لدى الثالثين. فالتخلف داء يعترى الثقافة والاقتصاد، ويدخل تلوثا على البنيات الذهنية والجسدية. فهذه الجوانب السلبية للفكر هى ما يجعله عنصر إحباط عند الأفراد والتشكيلات البشرية، فيؤهلهم للتقليد الأعمى.

فالفكر العربى الحالى، مثلا، هو نفسه نتيجة رواسب وإمكانات مكبوتة تراكمت تاريخيا

(١٣) باستثناء محمد عبده، فى رسالة التوحيد وفى بعض المقالات عن قضايا كلامية، لم يهتم أى واحد من تلك الفئة بقضايا ما ورائية. على أن الفلسفة الغربية قديما وحديثا لم ترم عرض الحائط بالمشاكل الماورائية. فمن اللاهوتيين مفكرون مرموقون بأمريكا الشمالية وبأوربا، بالجامعات وبالأكاديميات...

وتداخلت فيها الجاهلية مع الثورة الإسلامية، قبل أن تلاحقها النزاعات الطائفية وصراعات الفرق والنحل، وأخيرا أخذت تتخبط فى عصور الانحطاط إلى أن صادمتها الاحتكاكات بالاستعمار، إيجابيا وسلبيا، على محيط جغرافى شاسع الأطراف ومتعدد المناخات وأنماط العيش. كل ذلك أضفى على الثقافة العربية وعلى الفكر العربى خاصيات تحدد واقعه، كما تحدد قابليته على التطور والتعصير.

يظهر جليًّا أن تجديد الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو النظرات الفلسفية يبقى بلا مردود إذا لم تدخل، مسبقا، تغييرات على الكيفية التى نفكر بها وعلى الكيفية التى بها نتعامل مع واقعنا الحالى. فالتفكير وهو يتجدد، ينمّى الوعى الحق ويبعده عن الوعى الزائف. ولا يتجدد الفكر إلاّ فى وسط هو نفسه يتجدد، أو على الأقل له قبالية على التغير.

إن تفاعل الفرد مع مجتمعه شرط أوّل لكل تطوير، وللوعى موطن فيه يتهجى الواقع، كما للفكر سياق فيه ينضج أو يتجمد. فالفكر المنعزل لا يسهم فى تحريك الوعى.

* * *

يحمل زكى نجيب محمود تقديرًا وإعجابا لـ «الطائفة الثالثة»، رغم اعتراضاته عليها: «كان طه حسين عقلانيًّا خالصًا، على منهج العلم والعلماء»(١٤).

أو كما يؤكد محمد برادة:

«جيل طه حسين التحديثى الليبرالى [هو] الذى اضطلع ببذر البذور وتقليب أدبنا استنادًا إلى ما اكتسبه من ثقافة غربية انسانوتية»(١٥).

* * *

لا نرى كيف الوصول إلى حلّ الإشكالية، بعد أن اتخذ المؤلف موقف رفض من المحاولات الثلاث، حتى محاولة الطائفة التى تزودت بالزادين، بالأصيل وبالثقافة الغربية المعاصرة.

قد يكون عيب نعيمة والعقاد، و... هو أن هؤلاء المفكرين المجددين للثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من عقلانيتهم، لا ينطلقون من الافتراض الذى اختاره زكى نجيب محمود، وهو مطلقية العقل، بل انطلقوا من أفكار جاهزة موروثة، أى من تراث يقود الأفعال ويوجه الاختيارات، عن وعى أو عن غير وعى، كما تفعل كل الاتجاهات القائمة على الأصالة. فالسلوك مجموع أفعال، والفعل إما محاولة لتجسيد معيار (موضوع مسبق)، وإمّا للتمرد عليه. إن العقل العفوى، أو المجانى، ليس محايدًا إلاّ فى الظاهر. أيعد عيبا أن ينطلق المفكر من معطيات أصالة متجذّرة فى طبيعته؟ كلنا نعلم أن الطبيعة تغلب التطبّع...

يعتمد كيان الفكر العربى الإسلامى على نظم تربوية وقانونية وسياسية وأخلاقية، وعلى

(١٤) ص ٢٤.

(١٥) آفاق، عدد ٥، ١٩٨٠، الرباط.

تنظيمات الشغل والمبادلات، فإذا أردنا تحليل سيروواته، كان علينا أن نقوم بجرى فى المنطق الرياضى: أن نحلل العناصر (النظم والتنظيمات) فى فرديتها، ثم فى علاقتها. إذ ذاك نُخرج الفكر العربى من التجريد لندخله عالم الواقع العينى.

٣ - ما معنى «عربى»؟

يستعمل كثير من الباحثين «عربى» حيث يصح أن يقال، بأدق تعبير، «عربى إسلامى» تجنّبًا لكل ما يشمّ منه رائحة العنصرية. هذا أوّلًا. وثانيًا، إن ما يُعرف عن العرب نزر قليل لا يشفى من غليل الباحث. فالتراث «العربى» لم يصبح يغنى من جوع إلّا عندما الْتحم بالمكتسبات الثقافية الإسلامية. فمن اللامعقول أن تحدد «الوقفة العربية» (زكى نجيب محمود)، أو «روح الحضارة العربية» (عبد الرحمن بدوى) أو جمود وثبوت «الشعر العربى والذهن العربى» (أدونيس)[١٦] فى عزلة وبتجريد عن الإسلام (تاريخيا وعقائديا وثقافيا). فلم يصل التراث الثقافى العربى إلى درجة الشمول، بأنفاس إنسانية إلّا بعد أن حقق الإسلام تواجدًا بين العرب وشعوب كثيرة مختلفة. فالعرب المسيحيون، ويهود البلاد العربية هم كذلك إسلاميون ثقافةً. فمثلا (غابرييل مارسيل) و (هربرت ماركوز) وغيرهما يمثلون الثقافة الغربية الإغريقية اللاتينية المسيحية المعاصرة، وبالرغم عن أصلهم اليهودى. كذلك يمثل المفكر الوسيطى موسى بن ميمون الثقافة العربية الإسلامية. أما النمط العربى المحض فيمثله على ما وصلنا من آثار عربية، عنترة والخنساء وأمثالهما.

هنا يوضع سؤال لا محيص عنه:

هل مكونات «الوقفة العربية» تأخذ ملامحها المخصصة عن مخلفات العصر الجاهلى (خطب قس بن ساعدة والمعلقات)، أم أن التراث الذى يُكون الأصالة العربية المعاصرة هو ذلك مضافًا إلى القرآن والسنّة ومدارس الفقهاء والأصوليين والفلاسفة والمتكلمين، وإلى تأثير الكل فى التوجيه العام لتاريخ العرب الإسلامية والمسلمين العرب؟

أيجوز ألّا نعتمد التراث الإسلامى ونحن نتحدث مِن خاصيات «الفكر العربى»؟

إننا نرفض مع زكى نجيب محمود «الأصالة» إذا تحولت عائقًا للتقدم والتكيّف مع صيرورة التاريخ. حقًّا، هناك «مُتَأَرْخِخُون»[١٧] يجعلون من الأصالة شعارًا لتمجيد الماضى القومى بنظريات مبالغة فى إجلال الأجداد، قصد التباهى والكفاح ضدّ المعاصرة. لكن، ما لا يعتمد كلّه لا ينبذ جلّه[١٨].

* * *

(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا القسم «أدونيس والاعتباطية».

(١٧) نقترح هذا اللفظ الهجين لوصف أقوام من المدّاحين لماضى شعوبهم، بتزييف الواقع التاريخى، تعويضًا عن التخلف الذى يعانونه.

(١٨) فى المناظرة حول التعليم بالمغرب (ايفران، ٢١ - ١٩٨٠/٨/٢٨) نادى بعض المتناظرين بابعاد الفلسفة عن الجامعات المغربية لأن «الفلسفة» «مذاهب مستوردة»، وتعويضها بتدريس «الفكر الإسلامى» و«الحضارة الإسلامية». =

سبق أن رأينا أن «عربى» غير دقيق، وأكدنا أن «عرب» اليوم ليسوا على ما كان عليه الأجداد الجاهليون.

ونضيف الآن أن إجلاء مفهوم «فكر» (فى «الفكر العربى») هو كذلك فى حاجة ماسّة إلى فحص لخاصيته، فى تطورها التاريخى، وطاقاتها على التكيف من العوائق المجتمعية والسياسية التى تقف حاليًا، دون الخروج من التخلف، فبدون ذلك التحليل، ستبقى العبارة «مفكر عربى» ضبابية، مثل «الفرس العربى» و«الموسيقى العربية» و«الزى العربى» و...

فما المقصود بـ «فرس» هنا؟ أهو ما يمتلكه عربى، أم المولود بمكان عربى، أو من جاء من سلالة عربية، ولو كان فى ملك إنجليزى وولد بأستراليا؟

والموسيقى التى نعنى، هل هى ما عرفه الجاهليون، أم الموشحات الأندلسية أم قطع سامى شوّا على الكمان، أم تقسيمات على العود لمحمد عبد الوهاب؟

«الفكر العربى»؟... فى أى مكان، وفى أى زمان؟

هل خاصياته عامة أم ترتبط بالطبقة التى ينتمى إليها المفكر؟ (إن كانت عندنا طبقة خاصة ينتمى إليها المفكرون).

بعد الجواب عن السؤال الأخير، نستخبر عن علاقات تلك الطبقة بالجامعات (بالداخل وبالخارج)، وعن مواقفها من الصحافة والإعلام، ومن الأنظمة السياسية والمجتمعية السائدة بالعالم العربى، وبالمهاجر، وبالعالم أجمع.

نجد محاولة للجواب على بعض الأسئلة السابقة عند زكى نجيب محمود، سنعمل على تلخيصها مع تعقيبات.

* * *

يدعو المؤلف إلى تراث يمتدّ فيه تواصل الإنسان العربى فى وحدة تاريخية مع ماضيه. فيعطينا نظرة بيولوجية عن هذا التواصل، آخذًا فى اعتباره بقانون الوراثة. إنها صفحات لامعة ودعوة إصلاحية[١٩]. بيد أنها جاءت على شكل رغبة يتمنى المؤلف أن تتحقق. فهى لذلك، لم تأت نتيجة لتصميم وتحليلات سياسية واقتصادية ومتجمعية قتلها بحثًا ودرسًا لتصبح الإطار الواقعى لتطور واقعى فى الفكر العربى الإسلامى. فلا يكفى أن نفرّق بين ما يتميز به هذا الفكر عن فكر مجموعات بشرية أخرى لنقهر ما تراكم لدينا من تخلف، عبر قرون.

= فسألنا أحدهم: «ماذا سيبقى فى الفكر الإسلامى» إذا أزحنا عنه الكندى والفارابى وابن باجة وعشرات الفلاسفة المسلمين من أمثالهم؟ وما معنى «حضارة إسلامية» على حدة و«الفكر الإسلامى» متميز عن تلك الحضارة؟ السؤالان بقيا مفتوحين...

ونضيف بأنه، إذا كانت الفلسفة «مذاهب مستوردة»، فالذى استوردها هم السلف، كما استوردوا الطب والرياضيات، والطبيعيات و... و...

(١٩) انظر الفصل «دماغ عربى مشترك»، ص ١٢٧ – ١٣٩.

لا مندوحة من أن ننعت باعتباطية قولة زكى نجيب محمود: إن لكل مجموعة بشرية طابعًا أصيلًا، إذ لكل شعب متقدم فلسفة تميزه.

«انتشرت الفلسفة التحليلية فى إنجلترا، والفلسفة الوجودية فى فرنسا، والفلسفة البرجماتية فى أمريكا، والفلسفة الجدلية فى روسيا»[٢٠].

انتشرت الفلسفة التحليلية فى إنجلترا، ولكنها فلسفة تقود الفكر الغربى عامة. وأما الفلسفة الوجودية، فإن كان لابدّ من أن نموضعها، فإن ألمانيا أولى من يتبناها. فلا (جان بول سارتر) ولا (غابرييل مارسيل) ولا (بوفرى) ينكرون أن منابع وجوديتهم هى مؤلفات (كييكغارد) و (ياسبرس) و (هايديجر). أما الفلسفة الجدلية فتطبق فى الاتحاد السوفياتى. وإن كان أصلها غير روسى. إن الجدلية المعاصرة يرجع الفضل فيها إلى هيجل، وماركس، وأنجلس، وليس من بينهم روسى.

المهم هو أن نتساءل:

- لماذا ومتى سادت الفلسفة الجدلية فى روسيا، على الخصوص؟
- لماذا، ومتى، سادت الوجودية فى فرنسا؟
- ثم، أخيرًا: ما هى الفلسفة (أو الفلسفات) التى يمكنها أن تجعل الفكر العربى الإسلامى قادرًا على مصارعة التخلف؟

بالإجابة عن الأسئلة الأخيرة، سيعضّ القارئ بكل قواه على الموضوع الأساسى حول (تجديد الفكر العربى)، ويختار بين «المعقول واللامعقول»، والثقافة العربية تغامر عن بيّنة وبجدية، فى «مواجهة العصر».

* * *

كانت المناقشات السابقة حوارًا حول قضايا عربية ثقافية مصرية. وأنّ التنقيب عن أوضاع تلك الثقافة حاليًا يرغم الباحث على أن يتساءل عما كانت عليه فى الماضى ومدى تأثير ما كان عليه ما يراد لها أن تكون. طبعًا، الغاية من ذلك هو تحديد مميزات الفكر العربى المعاصر وكيفيات تجنيده وتجنيد الثقافة التى نشأ فيها، ومعها يتكيف.

ذلك شرط ضرورى للصراع ضدّ التخلف، إلّا أنه غير كاف.

فعندما يدرس الباحثون العرب الجديون خصائص الفكر والثقافة العربيين، لا يعملون على عزلها عن الفكر الإنسانى فى شموليته وعن الحضارة العالمية المشتركة، وإنما يدرسونها ليرسموا حدودها المميزة. فبلا تلك الدراسة التحليلية والمقارنة، لن نستطيع أن نتموضع فى المعاصرة ونتّخذ مواقف منها ومن الأصالة، لأننا لن نتمكن من ضبط العوامل الدينامية والعوامل المعوّقة للتحرك

---

(٢٠) ص. ١٣٤.

لنتحكّم فيها قصد تغييرها فى اتجاه واقعى وإيجابى. فمثل أولئك الدارسين كمثل الفيزيائى الذى يحلل الظاهرة فيعزلها، ثم يحصى «معدوداتها» ليعالجها كمتغيرات يتحكم فيها رياضيًا وتجريبيا.

٤ - الفكر نتيجة صراعات:

عندما يباشر باحث دراسة يضطر إلى اختيارات منهجية، وأحيانا معنوية أخلاقية، وكل اختيار يستلزم موقفًا / مواقف. لكن، عندما يكون الباحث ثالثيًا والموضوع يتصل بماضى قومه، وبالأحرى ببنيات ذهنيتهم، طبعا يكون الاختيار أكثر صعوبة، خصوصا وأننا مدعوون إلى اتخاذ مواقف لا موقف واحد:

- ما هى الفلسفة المفيدة لنا، حاضرا؟
- ما فلسفتنا غدا؟
- ما هو نظامنا الاقتصادى حاضرا؟
- ما نظام اقتصادنا مستقبلا؟

إنها أسئلة مترابطة فيما بينها ارتباطا وثيقا، كما هى مرتبطة بالأنظمة الإدارية والقانونية للمجتمع، وبالسياسة التعليمية، وبالسياسة الصحية. فبدون مراعاة كل ذلك، ستبقى الأحاديث عن «خصائص» الفكر العربى الإسلامى خصائص مجردة، دون اتصال بالمجتمع فى صيرورته. إن «خصائص الفكر العربى» كما يقدمها الأستاذان بدوى وزكى نجيب محمود، قارة كأن العرب، أفرادا وشعوبا يعيشون خارج التاريخ، لا يخضعون لصراعات قبلية وطبقية وإقليمية ومجتمعية، ولا يعرفون عصبيات معشرية[٢١]. و «الفكر العربى»، فى رؤيتهما أيضا، لا يعانى الاستعمار الجديد ولم يعان الاستعمار القديم، ولم تحتل بلاده.

بلاده ؟...

إنه خارج الحدود الجغرافية، كما هو خارج التاريخ، لا يحيا الفاقة والبطالة، ولا آلام أعباء الشغل غير المنظم (عندما يجد أحدنا شغلا...). يكتفى الإنسان العربى بابتلاع أكسجين الأرض فى انتظار الآخرة والخلود فيها (زكى نجيب محمود)، أو يعتكف على الروحانيات التى حباه القدر بها دون العالمين (عبد الرحمن بدوى).

* * *

الشعوب العربية متعبة مكدودة، ومع ذلك ليست سقط متاع غطاه غبر، يكفى أن تمر عليه ممسحة ليعود إلى أصله. إنها فى أشد الحاجة لفحص كامل لحاضرها، وإلى تفكير قويم وصريح فى مستقبلها. فأكثرية القضايا الفكرية التى تشغل جلّ المثقفين العرب قضايا هامشية لا تنبعث من صميم الحياة اليومية. إن تحقيق الكتب القديمة، مثلا ، يبتلع جلّ الجهود والرجال على حساب

---

(٢١) يجعل ابن خلدون، فى «المقدمة»، من العصبية العنصر الدينامى للتقلبات العمرانية والسياسية. إنها المحور المحرك للتاريخ.

قطاعات أخرى مصيرية. فإن «التحقيق» ضروري لتقويم النصوص قصد إحياء التراث، لكي يجب ألّا يكون هو كل شيء... كذلك الخصومات الأدبية، بعنفها وفراغها، لتفضيل شاعر أو قصصي على آخر!... فإحياء التراث ضروري، شريطة ألّا يأخذ منا أكثر مما يجب. إن التراث وحده لا يكوّن الثقافة الكاملة، فهو مجرد سميد يغذّي الأرض التي تغذينا بحظ وافر مما تتوقف عليه الحياة الفكرية. المؤتمرات مواسم عكاظية، ولا معايير لتقييم الإنتاج الفكري والأدبي: إما انتقادات للتقاذف، وإما تمجيد مبالغ فيه بدافع المجاملة أو الزلفى، أو «التأرخية»[٢٢]..

هكذا على كل نظرية تريد أن تكون إجرائية ضدّ التخلف أن ترسى على غير أسس الخاصيات البيولوجية، فقد قامت النازية على المفاضلة بين الشعوب، انطلاقًا من معطيات بيولوجية مزعومة، وخصوصا من قانون الوراثة الذي لم يعد العلماء يعدونه إلّا اهتماما ثانويا. فالعنصريون وحدهم يطبِّلون لهذا الاتجاه ويزغردون، وعليه يركزون الامتيازات واحتقار الطبقات الضعيفة وشعوب العالم الثالث وتبرير استغلالها اقتصاديا وسياسيا. لذا يجب أن نختار كيف نتموقف من التيارات المتصارعة في العالم، وألا نحارب الأساطير التي اختلطت بتراثنا بخرافات «عصرية» تعادي الأخلاق، كما تعادي العلم، فلن يجدينا ذلك نفعا.

قد يعترض زكي نجيب محمود بأنه يقدم الفكر العربي كما يتصوره، في حين نناقشه هنا بنظرة ومبادئ تتصل بالأصالة. يقينا أنه، إذا التحمت مبادئ مضبوطة تاريخيا ونظرة شمولية عن الواقع، يسهل الإصلاح. ويكفي لذلك أن تعاد المبادئ على سطح الوعي لتدخل عالم التطبيق. تلك هي العملية التي حاولها بعض المصلحين. فالتمرد ضدّ أوضاع لا يغيرها. بيد أن التمرد مع العمل لتحقيق مشروع يقوم على مبادئ لها مبررات عقائدية وجذور في أعماق الذاكرة المشتركة، يكوّن ثورة تطهير وبناء. والأمثلة كثيرة.

انطلق لينين من مبادئ ماركسية أقنع بها البولشفيك فتم له تحقيق ثورة السوفييت، كما أن محمد بن عبد الكريم الخطابي (المعروف بعبد الكريم) قائد ثورة الريف، أعاد الثقة بالنفس لدى شعوب العالم الإسلامي وشحن التمرّد بمحتوى جديد مستقى من الإسلام، فنجحت حركته في سحق أسبانيا، وكاد يقضي أيضا على جيوش فرنسا، لولا تحالف كل الدول المستعمرة (بكسر الميم) عتادا وعدة. فلما اضطر محمد بن عبد الكريم الخطابي لإيقاف الحرب كان قد زرع في المستعمرات روح المقاومة وأعاد الحماسة. وعن تأثير المعتقدات في خوض المعارك التحريرية. يمكن أن نشير إلى تجارب أخرى، مثل ما حاوله «غي فارا» فزعزع أنظمة بأمريكا اللاتينية، بعد أن هزّ شعوبها بمبادئ من وجدانها فكيفها مع أوضاعها وحاجياتها، وعندما ألهب الخميني العاطفة الدينية بين مواطنيه صار الشعب الإيراني يتعرض بصدر عار إلى المدافع الثقيلة والرشاشات، باسم، عبارة – رمز: «الله أكبر». والمهاتما غاندي، ألم ينطلق، هو كذلك، من تصور أخلاقي، من مبادئ؟ أما «ثورات» الشعارات التي تعاقبت في أطراف العالم الثالث فقد آلت جميعها إلى الإخفاق الذريع ولم تستفد منها

---

(٢٢) انظر هنا التعليق (١٧) بالفصل الثاني من القسم الخامس الفقرة (٢).

الشعوب إلّا التفرقة وأزمات اقتصادية لصالح أقليات من الحكام وأسرهم.

السبب؟ إنها «ثورات» اعتمدت، وتعتمد على السلاح والقمع، لا تنبع من أعماق «الثوّار».

* * *

هل فى تراثنا مبادئ قابلة لتنظير تقدمى قمين بأن يقفز بنا إلى المعاصرة ويخرجنا من الشعور بالإهمال الذاتى والبكاء على أحوالنا الحالية؟

يقدم الإسلام أصالة غنية، هى ملك لكل العرب (بما فيهم المسيحيون والملحدون). فلماذا يعمل البعض على تصفية الحساب معها، بناءً على أفكار مسبقة؟

وأغرب ما فى الأمر، أننا اليوم دون مستوى ماضينا (مع مراعاة النسبية الظرفية بين الأجداد ونحن). فهل بين معاصرينا العرب من يمكن مقارنتهم بالخوارزمى وابن رشد وابن النسيم...؟ إن التخلف ليس على مستوى السلف، بل إنه نتيجة تقاعس الخلف.

* * *

امتدّت رحلتنا مع زكى نجيب محمود، فأبرز الحوار أن عمق تفكيره أعطى لكتبه وزنًا وكثافة، ومنح القارئ فرصة للتأمل.

لقد اتخذ العرض مواقف من القضايا. لكن، بالرغم عن ذلك لم يرد تمجيد أصالة أو معاصرة، ولم يرد الدعوة إلى مذهب أو عقيدة، بل رمى العرض إلى بلورة مباحث فى حاجة إلى إزاحة ما يحوم حولها من التباس، فكان لابدّ مما لابدّ منه.

* * *

واجهتنا أطروحات عند الأستاذ زكى نجيب محمود فيها جرأة، إلّا أن مفاصلها تتوقف فى بعض الأحيان، على سند. فـ «الفكر العربى» عند مفكرنا الكبير غير مرتبط بالأوضاع الاقتصادية والمجتمعية، ولا بالبنيات التى تشترطه ويشترطها. كما أن تحليلات «الفكر العربى» تتغافل جهود التحليل النفسانى، والأنثربولوجيا الحديثة.

كان همّ زكى نجيب محمود الدعوة إلى العقلانية، وهو هدف نبيل، إلّا أنها عقلانية تبرز كغاية، وكوسيلة، وكنقطة بداية، فى نفس الآن. سلطتها بلا حدود (وهذا لا يجوز، لا عقلاً ولا نقلاً)، وبلا تحديد (وهذا غريب من لدن أستاذ عقلانى).

فمن أين استمدّت العقلانية تلك السلطة المطلقة؟

وعلى أى مقياس اختيرت بانفراد وبتطرف وثوقى حتى تجلت أقرب ما تكون عقلانية آلية؟ لقد تناست الوجدانيات، وابتعدت عن الحدسيات، وأهملت روح اللطف[٢٣]، وتجاهلت التفكير

---

(٢٣) يقابل روح الهندسة بـ L'seprit de finesse

الجدلى، كأنها غير معاصرة للاتجاهات الفلسفية والاقتصادية والسياسية التى تزخر بها، حاليا، الأوساط الثقافية العالمية.

يعد إغفال قيمة التفكير بالتناقضات تناقضًا غريبًا فى اتجاه يدعو إلى المعاصرة والعقلنة[٢٤].

إننا أمام منظومة لم تتحرر من تأثير التفكير الليبرالى (ليبرالية، القرن الماضى، وأوائل القرن العشرين) التى تخلى عن جلّها جلّ الغربيين أنفسهم، وهم أصحابها الأولون. فعلى ما يظهر ، سواء نظرنا إلى القضايا من وجهة نظر ليبرالى أو غير ليبرالى، إن طرح مشكل يعارض أصالة معاصرة مشكل غير وارد، كما أن زكى نجيب محمود يتأرجح بين أن يكون مع أو ضد الأصالة، مع أو ضد المعاصرة غير قائم. ترث الشعوب الجغرافيا والتاريخ، بمحاسنها ومساويها، ولا تستطيع أن ترفض الإرث الثقافى بما فيه يرضى وربما لا يرضى، إن التعصير يستوجب التأصيل، كما أن الأصالة الحق ترمى إلى توظيف معطيات ماضية لبناء المستقبل.

إن التزام مصلحين عرب ببناء مجتمع جديد، رغم الإرادة وحسن النية، لن يعفيهم من الخضوع للمعطيات المؤصّلة للذهن العربى، تاريخيا وجغرافيًا وسيكلوجيًا . فالاختيار لا يكون اعتباطيًا، بل طبقًا لما تفرضه الجغرافيا والتاريخ والأصالة زائد المشاريع التى تستلزمها المعاصرة. إن الحرية اختيار مقيّد، مشروط دائمًا.

وأخيـرًا

رغمًا عن كل ما نفتقده عند زكى نجيب محمود وما نخالف فيه، فإن أعماله ترغمنا على التأمل، وتعلمنا طرقًا للتفكير، فاتحة فسيحة لنقلات فكرية ستجنى منها الثقافة العربية الإسلامية ثمارًا غضّة. فمهما تفرقت زوايا النظر عند المؤلف، ومهما كانت اختلافات القراء معه رئيسية هنا وثانوية هناك، فإن المؤيّد كالمخالف يجدان أمامهما مواضيع تتحدى وتدفع إلى تأمل عميق ومركز.

وما نظن أن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود يودّ أكثر من ذلك التحدّى وذاك التحريض على التأمل.

(٢٤) الملاحظات السابقة توجه كذلك برمتها إلى عقلانية عبد الرحمن بدوى.

الفصل الثانى

أحكام اعتباطية

اقتنع أدونيس، ويحاول أن يقنع قراءه، بأن الشعر العربى و «الذهن العربى» مفطوران على الجمود. وعلى من يشك فى صحة هذه القولة أن يرجع لكتابه «الثابت والمتحول»(١).

فى هذا المؤلف، يعطى أدونيس دراسة مستفيضة عن الشعر العربى فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة، بكثير من الاطلاع وبأناقة فى التعبير، مما يجعل القراءة مستساغة وممتعة، ومثرية لمناقشة مشكل الأصالة والمعاصرة. إلا أن المؤلف يقدم أطروحات تقوم على تفريط وإفراط معا، كما ستشير إليه الصفحات التالية(٢).

١ - خاصيات الذهن العربى:

خرج أدونيس مع دراسته بنتيجة مفاجئة: إن الثقافة العربية الإسلامية متخلفة، منذ البدء، ويتجلى ذلك، على الأخص، فى جمود الذهن العربى وتفاهة الشعر عند العرب. فإذا استحق الشعراء الجاهليون تعاطفا وتقديرا، فإن من جاء بعدهم غير مستحقين لأنهم لا يبدعون فى محتويات القصيدة ولا فى أشكالها. إنه تخلف شامل للشعر وللذهن العربيين، حتى عن الجاهلية.

ويحصى أدونيس لذلك التخلف أربع خصائص، أولاها:

هيمنة « الرؤيا الدينية» أو «اللاهوتانية» على الفكر العربى الإسلامى. ولتلك الخاصية لازمات منها: «الفردنة» و «التجريد» و «الغيبية المطلقة» التى شيأت كل الأنشطة وجعلت من الأمة «إسقاطا لاهوتانيا». فلا غرابة أن يكون الفرد العربى قد أصبح:

«يعيش غريبا عن ذاته، بدئيا، لأنه موجود، من البدء - دينيا فى الله، ودنيويا فى الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمى إلى الإنسان، بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين والأمة أو الدولة...»(٣).

بعد هذه المقدمات - المسلمات - القبليات، يصل أدونيس إلى تأسيس قاعدة لهيكل نسقه:

«فى هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم فى المجتمع العربى: من جهة، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعى ومن جهة ثانية رفضية ترمز إلى

---

(١) دار العودة، بيروت، ١٩٧٤.

(٢) سنعود فى جزء لاحق من هذا الكتاب إلى تنظيرات أدونيس ببعض التفصيل.

(٣) ج ١، ص ٢٧.

أن العربى لا يشعر أنه موجود فى ذاته، إلّا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشبثها الاجتماعى السياسى».

يستخلص أن الاتجاه المقاوم للإبداع والتفتح هو الذى ساد وطبع الذهن العربى بـ «التبعية» إلى الأبد، وسيبقى الحال كذلك إلا إذا انسلخ العرب عن الدين ولم يتركوا للاهوتانية أى أثر على فكرهم وأعرافهم.

تلك هى الخاصية الأولى للذهن العربى الإسلامى.

أما الخاصية الثانية، حسب أدونيس فهى «الماضوية»، يعنى التعلق بالمعلوم (ما يعرف منذ الماضى) ورفض المجهول بل الخوف من المجهول.

يستنتج من ذلك عجز العربى عن التكيف مع أى شىء خارج عن المعهود. يحاول أولا أن يفهم الجديد بالمقارنة مع تراثه هو أى مع ما نشأ عليه، لأنه سجين أنانته، ويخاف من الجديد، وبالتالى يعادى التجديد. وبعبارة أدق، إن العربى:

«يشعر أن المجهول يهدد طاقته على الفهم» لأنه يرى، فى موروثه: «الكمال والعصمة». فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة، وبخاصة الدينية، يجعله فى قلق وحيرة، ويؤدى به كما يعتقد إلى الضلال.

الملاحظات على «الخاصيتين» السابقتين كثيرة سنوجز بعضها:

ملاحظة أولى

إن الأحكام العامة التى تنطلق من «حبة فتبنى منها قبة»، كما يقول المثل المغربى، أحكام اعتباطية، إذ كيف يجوز لأدونيس أن يدعى أن المنحى الجامد طغى، دائما وأبدا، على الجانب المتحرك فى الشعر العربى طوال ثلاثة قرون[٤]. ومما يزيد غرابة فى أطروحة أدونيس، أن القرون الثلاثة الإسلامية الأولى تعد، بحق «العصر الذهبى» فى تاريخ الآداب العربية، بل بالنسبة لكل الميادين الفكرية والعلمية والفنية.

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود ثبوت فى الشعر وفى الفكر العربيين. إنه ثبوت ثابت، لا مراء فيه، وبالخصوص فى عصور الانحطاط. فمن البديهى أن تتواجد فى المجتمعات نزوعات نحو التجديد مع أخرى همها إبقاء البنيات على حالها. فعن تصارع مجموع تلك النزوعات تتولد جدلية التطور التى هى بدورها، تنمى الصراعات وتعمقها. على عكس ذلك، يؤكد أدونيس أن الشعر العربى الإسلامى لم يتجاوز نموذجية الشعر الجاهلى، فلم يحصل أى «إبداع»، لا فى المباحث والأغراض، ولا فى المناهج والأشكال. وهذا الجمود وتلك الكبشية (أو الاتباعية، كما يسميها

(٤) اختار أدونيس القرون الثلاثة الأولى للهجرة ميدانا لنظرياته.

أدونيس)، لا يعتريان الشعر العربى وحسب، بل يشملان الفكر العربى الإسلامى عامة.

إننا نحار أمام تلك الأطروحة، والتاريخ يسجل أن الفكر العربى الإسلامى، عندما يذكر يخلق حوله هالة من التقدير، وتُستَحْضَر أسماء مثل «كيمياء»، و «فلك» و «جبر» و «علم المثلثات» و «بصريات»،... كما تستحضر أسماء أعلام، مثل الرازى والخوارزمى وابن رشد، والإدريسى،... لا محالة أن لوائح الأسماء اللامعة فى تاريخ الفكر، والعالم لا تحصى، وهى شهادة حية على حيوية الفكر العربى الإسلامى خصوصا فى تلك القرون التى ينسب إليها أدونيس الجمود. وفى غيرها من العصور إلى أن نزلت على العروبة ضربات قاسية ومقصية.

قد يعارض أدونيس. بأن الأسماء والأعلام شواذ، ولكن العبقرية لا تنبع من فراغ مجتمعى، إذ لا وجود للخلق العفوى. كل عبقرى إنما هو نتاج وسط وأعراف وثقافة ومناخ متميز.

ملاحظة ثانية

إن الشعر الجاهلى كان محطّ عناية من المسلمين، لا لذاته، بل لأنه مثل بالنسبة إليهم مرجعا لغويًّا. فالثقافة الجديدة التى تمخض ما أحدثه مجيء الإسلام من ثورة شاملة، فى ثقافة اقتضت حصر ضوابط اللسان العربى، بوضع قواميس للفظ الفصيح والتركيب السليم قصد تمكين المستمعين على اختلاف ميادينهم وتعاملاتهم، من أداة سليمة. إنه إلحاح حضارى أن تنفخ أنفاس ندية فى اللغات وتحصى ضوابطها لتعبر بدقة ووضوح، عن صخب الأحداث والانقلابات الجذرية التى رافقت البعث الإسلامى. وبالتوازى مع ذلك الإلحاح الحضارى، فرضت الظروف إلحاحا آخر أقوى وأكثر استعجالا هو صيانة لغة القرآن.

لقد دخل العرب فجأة عصرا لا عهد لهم به، وحملوا رسالة باهرة.

طفرات تتابع بلا انقطاع فى فترات تأسيسية لحضارة أضحى فيها اللسان العربى، بنثره وشعره الجاهليين، مجبرا على تكيف سريع، مع الحفاظ على كنهه وضوابطه ليعبر بعمق وعلى أوسع نطاق ودون أن تغشاه عجمة (أو أقل ما يمكن). فى نفس الآن، ساد إحساس بأن اللسان العربى مطالب بالصمود والتجاوز الذاتى. إنها مغامرة بلا حدود، مدهشة ومنعشة، ووثبة تاريخية لم يعرف العرب لها مثيلا. التفاؤل عارم يزحزح الحيرة والسكون، والمعاصرة تغزو الأصالة.

* * *

من هذا المنظار، يقدّر دور الشعر الجاهلى ونموذجيته التقدير الحقيقى فى تكوين الشعر والذهن بعد مجيء الإسلام.

إن قصائد شعراء القرون الثلاثة الأولى الهجرية لا تتسم كلها بالشحوب، والتكرار والتقليد. ففى كثير منها حرارة وعمق وحساسية(٥)، كما ستشير إليه الفقرات القادمة.

* * *

(٥) انظر الأمثلة عند.. أدونيس فى «ديوان الشعر العربى»، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية ١٩٦٤.

من الطبيعى أن الجاهليين أثروا فى شعر من جاء بعدهم. لكن يصعب التسليم بأنهم كانوا نموذجا، النموذج، وبأن النموذجية استقرت باستمرار لم تدع للإبداع سبيلا. فبالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامى نقيض مجتمع الجاهلية، إن طبيعة الشعر (مواهب الشعر) لا تسمح بالإبقاء على نموذجية واحدة طوال ثلاثة عشر قرنا.

إن الشيء/الكلام/الظاهرة التعبيرية المسماة «شعرا» يتفجر فى وجدان ما. وعندما يتفجر وجدان، إنما يعكس انفعالات، ردود فعل بالنسبة لمحيط مجتمعى موقوت، ولحساسية مكيفة بمناخ معاصر. إن تغيرات الحياة المادية والأجواء الثقافية تؤثر فى الذوق والحساسية، وبالتالى فى التعبير عن المشاعر. فمثلا، فى العصور الإسلامية، ظهر من بين الاتجاهات التى ظهرت، الشعر «الدينى»، والشعر «السياسى» ومن ميزاتها تجاوز الروح القبلى، فكانت بداية الالتزام. فالكميت بن زيْد الأسدى شاعر ملتزم بالدعوة لقيم جهلها الجاهليون. لم يدافع عن عزّة عشيرته بل عن مبادئ تخدم مصلحة المجتمع كله. إنه تحول إلى «ثورى»، بدعة البدع بالنسبة للشعر الجاهلى.

هل سبق الكميت آخرون جندوا قصائدهم لخدمة سياسة إصلاحية ثائرة ترفض الوصولية وتندد بالدماغوجيين، نصرة للصدق والعدل؟

فى تلك الفترة كان مفهوم «عدل» مبحثا أساسيًّا فى الأخلاق والسيادة، وعند المتكلمين يعتبره المعتزلة مبدأ أساسيًّا من مبادئهم الخمسة. كما كان مبحث «مساواة» مطلبًا بنى عليه الخوارج دعوتهم وهم يتوجهون إلى الفقراء والمحرومين ليجعلوهم واعين لحقوقهم ضدّ محتكرى الثروات والسلطة (صدى صيحات أبى ذر الغفارى..).

* * *

ينكر أدونيس وجود تجديد فى شعر ما بعد الجاهلية لكن هو نفسه يحصى، بشيء من الإعجاب، خمسة اتجاهات شعرية فى فترة ما بين العصر الجاهلى وأواسط القرن الثامن الميلادى[٦].

أمام عمالقة من الشعراء يقضى وجودهم على أطروحة استمرار نموذجية الشعر الجاهلى وعقم الشعر العربى الإسلامى، اضطر أدونيس إلى تحكيم مقاييس اعتباطية خولته أن يدخل أصالتهم فى.. منطقة الظل. من ذلك، مثلا، أنه يقلّص مدى إبداع أبى العلاء المعرى، فيرد اتجاهه التأملى فى الحياة والماورائيات إلى عمرو بن قميئة وأمية بن أبى الصلت.

إن قراءة متمعنة مقارنة (ليس هنا مكانها) لا تقبل أن تكون للمعرى مصادر جاهلية، لأن أغراضه لم ترج فى المجتمع الجاهلى، ولم يعرفها العرب إلّا بعد أن دخلوا فى سلسلة المثاقفات، أيام بنى أمية وعندما تكاثرت وتقعّدت مع العباسيين.

ظن أمية بن أبى الصلت الثقفى أنه نبى، وظل ينتظر بشوق ساعة الدعوة، كما تراءى للمعرى أنه يحمل رسالة وأنه قادر على أن يأتى بقرآن جديد، «الفصول والغايات». هنا تنتهى المقارنة.

---

(٦) ديوان الشعر العربى، ص ٣٠.

أما علاقة المعرى بعمرو بن قميئة فمجرد تشابه فى الألم. نشأ عمرو بن قميئة يتيمًا مقهورا، كما قهر العمى أبا العلاء: شعور حاد بالضياع. وقد صدق من لقب عمرو بـ «الضائع»، كما سمى المعرى بـ«رهين المحبسين». وتمرّد الرجلان، وإن كان تمرد المعرى أعمق وأشمل، إذ حمل على وضعه وعلى الأوضاع العامة. وآخر تقارب بين الشاعرين هو أن بشعرهما تشاؤما.

فظاهر أن نقط الالتقاء تلك كلها عادية لا يختص بها المعرى والشاعران الآخران، ولا تؤكد تلمذة أبى العلاء لهما.

* * *

تتفجر المشاعر، فى وجدان، بفوضى عارمة. أما «القصيدة»، فتبدأ عند بداية تنظيم ونظم ما تفجر. إنها عملية مضاعفة: يغامر الشاعر بتفجير آخر لما تفجر «توليد ما ولد». فالشاعر قد صار، فى هذه المرحلة، واعيًا لهوية ما أبدع، أى يشعر بما تحقق فيه وبما حقق هو منه، فيود أن يوصلها للآخرين. فتبدأ عملية التركيب، بناء القصيدة، لأن التواصل انتقال من... إلى...

البناء صناعة فى حاجة إلى وسائل لقطع المسافة كى يتم وصول الرسالة. يبنى الشاعر من شعوره قصيدة، حسب قوالب وقواعد لغوية، ومفردات قاموسية وتنظيمات وشفرة. فموهبته تبْرز فى وثبات عواطف متماوجة وفى انطباعات بلا استقرار. إنها من معطيات ذاتية انفعالية، حظ العفوية فيها لا يخضع لوزن أو تقدير. وتبقى تلك الموهبة فى سديم إلى أن تتجسد فى «القصيدة»، وصناعة القصيدة تتطلب مهارة، لأن الصنّاع لا يوفّقون جميعًا فى إتقان العمل، درجات براعتهم تتفاوت لذلك، لا ينجح فى بناء القصيدة إلاّ من كانت له «موهبة» البناء.

فللشاعر موهبتان، الأولى تتجلّى إثر هيجان التفجر، وتتجلّى فى ومن الوجدان، جُرْحًا ومرارة ووجدًا، ونشوة. فلنغامر فى رفقة أبى العلاء:

«غيرُ مُجْدٍ فى ملّتى واعتقادى ... نوحُ باكٍ ولا ترنُّمُ شادِ!
وشبيه صوت النعىّ إذا قيس ... بصوت البشير فى كلّ نادِ
أبَكَتْ تلكمُ الحمامةُ أمْ غنَّتْ ... على فرعِ غُصْنِها الميّادِ
خفّفِ الوطء ما أظن أديم ... الأرضِ إلاّ من هذه الأجساد
وقبيحٌ بنا، وإنْ قَدُم العهد ... هوانُ الآباءِ والأجداد
سِرْ إن اسطعتَ، فى الهواء رويدًا، ... لا اختيالاً على رُفاتِ العباد
ربَّ لحدٍ قد صار لحدًا مرارًا، ... ضاحك من تزاحم الأضداد
تعبٌ كلها الحياة، فما أعْجَب ... إلاّ من راغب فى ازدياد
إنّ حزنًا فى ساعة الموت أضعاف ... سرورٍ فى ساعة الميلاد
والذى حارتِ البريّةُ فيه ... حَيَوانٌ مستحدثٌ من جماد».

هذا هو المعرى، ببراعته وشفافيته، وأسلوبه البهىّ. بمَنْ يُقارَن من بين الجاهليين؟ المصير بلا حجاب، ولا يبالى بغناء الحمامة ولا ببكائها. فليكن القارئ عربيًّا أو لا يكون، من معاصرى

المعرى أو من عصور سبقته، أو من مثقفى القرن العشرين، ألا يحركه ما فى تلك القصيدة من رنّة الفاجعة؟ إنها فاجعة العبث حيث تختلط أصوات الناعين بأصوات المبشرين، وعتزج الاختيال والغفلة فى الحياة بنسيان أجداد صاروا، ولا يدرى أحد ما صاروا وإلى أين ساروا. من يستطيع مقاومة ما تصيب الفكر والمشاعر والجسد من قشعريرة أمام رفات أقوام تحولوا، وما فتئوا، لحدًا بعد لحد، لحدًا من لحد؟

ولنقف أمام قصيدة لعمرو بن قميئة، يرويها أدونيس[٧] مطلعها:

«يا لَهْفَ نفسى على الشباب ولم أفقد به، إذ فقدتُه، أُمما»

هذا هو نفس «أستاذ» المعرى فى قصيدته عن الشباب، لقد أبدع فيها عمرو بن قميئة حاكيًا ومتأمّلا، ولكن أين تأمله من تأمل «تلميذه» المعرى؟..

* * *

أمّا أمية بن أبى الصلت الثقفى، «الأستاذ الثانى» للمعرى، حسب الأطروحة الأدونيسية، فشعره لا يخلو من أصالة، وأفقه من ميل إلى الشمولية والرمزية. يقول عن سفينة نوح:

بما حَمَلَتْ سفينتُه وأنْجت غداة أتاهم الموتُ القُلاب
عشيَّة أرسلَ الطوفان، تجرى وفاض الماء ليس له جِراب
على أمواج أخضرَ ذى حَبيكٍ كأن سُعار زاخره الهضاب
وأُرْسلت الحمامة بعد سبعٍ تدلُّ على المهالك لاتهاب
وأعلاق الكواكب مرسلاتٌ تردد، والرياح لها ركاب»[٨].

هذه قصيدة ترتقى، وهى تصف الطوفان وصفًا حيًّا، إلى مستوى إنسانى، كلى. بيد أنها، رغم مميزاتها، لا تصل إلى درجة قصيدة المعرى، من حيث الحرارة وإيصال الحساسية وإشراك الوجدان/القلب فى التأمل العميق.

* * *

نعود الآن إلى الموهبة الثانية (إذ لكل شاعر موهبتان، كما قدمنا).

تظهر تلك الموهبة عند بداية «ترتيب» العواطف السانحة والانطباعات والانفعالات الشاردة، واقتناصها فى صور يصنعها الشاعر داخل القوالب الكيانية للغة التى اختارها.

«صناعة» القصيدة مهدّدة بخطر الانزلاق إلى التصنّع. والتصنّع مهنة لا موهبة. وإنه خطر يتعقب كل القصائد حتى قصائد شعراء غربيين، ومن «الربع الثانى من القرن العشرين»[٩]. يعوق التصنع التواصل، ولا يحرك الإحساسات، بل يقطع الطريق على الحوار بين الذوات.

(٧) ديوان.. ج ١، ص ٤٥.

(٨) أدونيس، نفس المصدر ج ٢، ص ١٥٠.

(٩) يجعل أدونيس معياره الأساسى عن تقييم الشعر العربى أن «يتجاوب مع الحساسية الشعرية للربع الثانى من القرن العشرين»، وغالبًا أنه اختار تلك الفترة لأنها فترة ما بعد الدادية وبداية انتشار السوريالية.

ملاحظة ثالثة

إن ما يدعيه أدونيس من غلبة الثبوت على التحول، فى الشعر العربى الإسلامى، بالاستناد على نموذجية الشعر الجاهلى، هو أيضًا لا يظهر صحيحًا، حيث حصل، فعلًا، تجديد فى المحتويات وفى الأشكال. لقد أكسب القرآن الأساليب ليونة، ولطَّفَ العواطف، وأدخل فى العوائد والأعراف مبادئ أخلاقية جديدة ومعايير للسلوك كانت لها ردود فعل على الرؤى والمعاملات والمشاعر، وبالطبع، على التعبير. إذ ذاك أصبحت للشعر صبغة دينية، فى المعانى والعواطف، واستقلت بعض الأغراض: غدا الغزل يكوّن وحدة القصيدة، كما ستستقل الخمريات مع أبى نواس، والزهديات مع أبى العتاهية، والرمزية مع بعض المتصوفة أمثال ابن الفارض والحلاج وابن عربى... وطبيعى أن الأغراض الجديدة استلزمت صياغات جديدة. وقد حصل هذا بالفعل (كما عند مسلم بن الوليد، وأبى تمام...).

ومما ظهر، بعد الجاهلية، ظهورًا بارزًا، المجون والحوار (عمر بن أبى ربيعة)، وسيكون لهذا المجون صدى رنان أيام بنى العباس، لدى اتجاه يجوز نعته بـ«أبيقورى» (من ممثليه أبو نواس وابن الرومى). وفى عهد بنى أمية، انتعشت الأراجيز والرعويات (مع ذى الرمة). وبرز الشعر السياسى (ابن قيس الرقيات، والطرمّاح، والكميت، مثلًا)، وشعر الترف والبذخ، أو كما يمكن تسميته، «الشعر البلاطى» (الأخطل والفرزدق،...). كما ظهر ولوع خاص بموسيقى الألفاظ وتناغم التراكيب. ومن الممكن أن نضيف ظهور شعر «الحكمة» مع المتنبى والمعرى.

تلك أصناف من الأغراض الجديدة التى جدّدت طرق المعالجة. إن وجودها يظهر أن الشعر العربى الإسلامى ليس نسخة خافتة عن النموذج الأعلى، عن الشعر الجاهلى. طبعًا، هناك تقليد، ولكنه فى أكثر الأحوال، تقليد للسلبيات، كالمبالغات وتعدد الأغراض فى القصيدة الواحدة، وافتقاد القصيدة إلى تسلسل منطقى، وكلّها سمات موروثة عن الشعر الجاهلى نفسه، إلّا أن هذه السمات لم تورث مكتملة، بل هى أيضًا تعرضت لإصلاحات، بعضها طفيف وبعضها عميق.

ملاحظة رابعة

يحس القارئ أن أدونيس شاعر ويحب الشعر العربى كثيرًا، إلّا أنه ينطلق من خيبة عميقة عندما يتعامل مع ذلك الشعر: وَدَّ لو أن الشعراء العرب كانوا أكثر تنوعًا، وشاعريّتهم أكثر شمولية وتعمقًا فى الوجدان. وبما أنه لم يجد ضالته، اندفع، وهو مصدوم، إلى نقد مفرط لذلك الشعر، لكن قد يكون السبب الأول فى ذلك هو أن أدونيس ينطلق فى أحكامه من زاويته الخاصة، كما يظهر من تصريحاته:

«يجيب ديوان الشعر العربي على أسئلة شخصية، طرحتها وأطرحها حول وضع الشعر العربي،» ثم يضيف تأكيدًا، أن عمله هذا «عمل شاعر، لا مؤرخ أو عالم»[١٠].

إذا جاز ما نفترضه هنا، أمكن الاستنتاج الآتى: لم يصل أدونيس إلى الخاصيات السلبية التى أحصاها على الشعر وعلى الذهن العربيين الإسلاميين نتيجة درس وتحليل موضوعى، بل اتخذ موقفه ذاك بدافع ذاتى وكردّ فعل للصدمة. فعندما ألّف كتاب «الثابت والمتحول» كانت له رؤيا مسبقة عن الشعر عامة، وعن الشعر العربي الجاهلي، والعربي الإسلامى خاصة[١١]. لقد أظهر إعجابه ببعض القصائد وتذوّق طعمها، وأشار فى كثير من الصفحات إلى ما جدّ لدى شعراء عرب إسلاميين. إذن منحى الثبوت لم يكن دائمًا هو الغالب[١٢]. فما أغرب زئبقية أدونيس من الشعر العربي الإسلامى، ومن الذهن العربي!

ومما لا ريب فيه، أن أحكام صاحبنا تخضع، فى أغلب الأحوال، لعملية إسقاطية، إذ لم تتحرر رؤياه الشعرية من «نموذجية» مطلقة مستقاة من الغرب: بودلير، رامبو، إيليوت، سان جون بيرس،... وأمثال هؤلاء من أقطاب الشعر الغربي الحديث. لم تتم له المعادلة بين هؤلاء والشعراء العرب، فخاب أمله.

* * *

هنا لابد من سؤال: لماذا يؤخذ على الشعر العربي الإسلامى للقرون الثلاثة الأولى الهجرية اختلافاته مع شعر فيرلين وباوند وكيتس، فى حين أن الاختلاف، كالخلاف، طبيعى وضرورى؟ فلا الشعر الغربي كله على طراز هؤلاء الشعراء، ولا من نفس المستوى. فماذا يخولهم أحقية احتكار المعيارية الوحيدة، دون كل شعراء العالم حتى الغربيين منهم؟

كثيرًا ما لوحظ على الشعر العربي أنه لم يعط عباقرة عالميين. فكم هم عباقرة الغرب فى الشعر؟ إنهم قلة القلة. فالشعر فوق العادى نادر، لذلك، عندما يريد المختصون ضرب الأمثلة، يعطون نفس الأسماء، وهى مما يعد على رءوس الأصابع، رغم قرون من التجارب والمحاولات. ذلك هو حال الشعر العربي أيضًا. فرغم وفرة الدواوين، إن الأسماء اللامعة ذات القابلية على الشمول ضئيلة العدد.

٢ - عين الرضا، وعين السّخط:

يعرف المتتبعون للشعر العربي قصائد كثيرة تستحق أن تعدّ من بين عيون الشعر الإنسانى العالمي. فمثلًا الروميات التى نظمها أبو فراس الحمدانى وهو أسير عند الروم. إنها تتأجّج لوعةً وحنينًا؛ فيضان إحساس مع صدق آلام، ولونيات فى وصف النفوس المعذبة.

---

(١٠) الديوان.... ص ٩.
(١١) انظر: أدونيس، ديوان الشعر العربي.
(١٢) انظر: مقدمة الكتاب الثانى.

أدونيس يعرف هذا أحسن بكثير من غيره. إلّا أن أدونيس الذى يحب الشعر العربى الإسلامى حُبَّ ولهٍ وهيام، هو نفسه الذى لا يخفى سخطه على ذلك الشعر. إنه تناقض يقرّه منطق الشعراء وأهل الهوى. عين الرضا عن كل عيب ساهية، كما أن «عين السخط تبدى المساويا».

نفس الانطباع عن حجازيات الشريف الرضى.

فلنستمع إلى أبى فراس وهو فى حسرة «آخرها مزعج، وأولها عليل بالشأم» ينادى حمامة لتشاطره طارقة النوى ولتواسى فؤاده المحزون.

جراح

جراح، تحاماها الأساة مخوفة — وسُقْمان بادٍ منهما ودخيل
تطول بىَ الساعات، وهى قصيرة — وفى كل دهر لا يسرك طول
أقلب طرفى لا أرى غير صاحب — يميل مع النعماء، حيث تميل
وإن وراء الستر، أما بكاؤها — على، وإن طال الزمان، طويل
لقيت نجوم الأفق، وهى صوارم — وخضت سواد الليل، وهو خيول
ولم أرع للنفس الكريمة خلة — عشية لم يعطف على خليل
ولكن، لقيت الموت حتى تركتها — وفيها وفى حد الحسام فلول

للحنين إلى الوطن رنين يلاحق الغرباء. إنه نشوان تسقى صداه دموع باردة. طيف فى العين يطفو ولا يرسب.

تراب الوطن

قليل أن تقاد له الغوادى — وتنحر فيه أعناق السحاب
بودى أن تطاوعنى الليالى — وينشب فى المنى ظفرى ونابى
فأرمى العيش نحوكم سهاما — تغلغل بين أحشاء الروابى

تلك أبيات للشريف الرضى.

مسكين الغريب! كم من مطالب يعقد بها طموحه، ولكن الدنيا لا تصادق أحدًا، أو كما يقول:

«خطبتنى الدنيا، فقلت لها: ارجعى! — إنى أراك كثيرة الأزواج»

أما الشعراء الصوفيون فأكثرهم لا يخطب الدنيا لأن خطيبته من عوالم أخرى. قصائدهم تتغنى بالحب الإلهى فتغمر القارئ رعشات وهزات من الداخل. وحتى الذين لا يؤمنون بالله، ولا بأى دين، ينفعلون مع شعر ابن الفارض، ويتذوقون أبيات الحلاج وابن عربى... إنهم شعراء يتجاوزون الدنيا بكل أعراضها، بمآسيها وبمسراتها، ليستسلموا لحب الله استسلامًا كاملًا.

مالى سوى روحى، وباذل نفسه ... فى حب من يهواه ليس بمسرف
(ابن الفارض)

وكمال الحب هو عندما يصل المحب إلى صفاء الوجدان واطمئنان النفس والضمير. إنه نزاهة يحسم فيها الطمع عن أى شيء، وفضيلة تقنع بالانجذاب نحو المحبوب لإرضائه.

ذاك هو طريق السعادة. ينصح ابن الفارض: انفلت من قيود الماديات، وغامر فى الجمال الأسمى، فتعش بالحب تمت به:

فإن شئت أن تحيا سعيدًا فمت به ... شهيدًا، وإلا فالغرام له أهل

إنه الحب المحض، لا يقف عند حد، غايته ذوبان المحب فى المحبوب.

تتحول عند ابن الفارض وحدة الحلول سكرًا روحيا، مدامته بلا زمان ولا مكان لأنها خلود تتيه فيه المفاهيم، وفيه يتلاحم الممكن باللاممكن، وتمتزج أنماط الزمان والمقولات بما قبل تاريخ الدلالات:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة ... سكرنا بها من قبل أن يولد الكرم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا، ... ونور ولا نار وروح ولا جسم
وعندى منها نشوة قبل نشأتى ... معى أبدا تبقى وإن بلى العظم

٣ - لكل جيل حساسية خاصة:

استنتاجًا مما تقدم، يمكن التأكيد أن الإحساسات الشعرية والتعبير عنها ليس حكرًا على شعب أو جيل. ويمكن تأكيد ثان: إن الحساسية الشعرية ليست وليدة «الربع الثانى من القرن العشرين»، كما يدعيه صاحبنا.

وهل حساسية ذاك الربع من ذلك القرن لم تعط إلا الشعر الجيد؟

تمتاز تلك الفترة بنشاط الحركة السريالية. إنها حركة لم ترم إلى خلق «حساسية شعرية» جديدة، بقدر ما رمت إلى البحث عن وسائل لتغيير النظرة الرائجة عن دور الآداب والفنون فى علاقات الإنسان بالكون، وفى علاقات الفرد بالمجتمع. فكما صرح (أرغون)، وهو إذ ذاك مع (بروطون) و (سويولط) زعماء الحركة:

تريد السريالية أن تصل إلى بيان جديد عن حقوق الإنسان.

ويعطى البيان الثانى للحركة (١٩٢٩/١٢/١٥) المسلمة الأساسية:

«يغلب على الظن أنه توجد نقطة ما من الفكر حيث لا يبقى تناقض بين الحياة والموت، الواقع والخيال، الماضى والمستقبل، ما هو قابل للتواصل وما لا يقبل تواصلاً، الأعلى والأسفل.

بيد أنه لا طائل فى أن يبحث للعمل السريالى عن غرض سوى أمله فى تحديد تلك النقطة».

تلك هى محاولة أدونيس نفسه فى ديوانه «أغانى مهيار الدمشقى» سنة ١٩٦١، إذ نجده يبحر فى

سفينة «نوح الجديد» حاملاً معه كل الزاد السريالى بكل ما فيه من تعقد وتناقض وشك وصدفة وتمرد، فى مسيرة خارج التعارضات، فى سفر إلى أبعد من العالم.

لقد رمت حركة السرياليين إلى التمرد على القيم والثقافة الغربية، بعقلانيتها ونظمها وتنظيماتها.

* * *

وما أحوال السريالية اليوم؟

لقد تكونت، قبل كل شىء، كحركة تمرد على القيم والثقافة البرجوازية الغربية. وانطلقت بضجة، وانتشرت بسرعة الموضات، ثم تلاشت أيضًا بسرعة، كالموضات. فلم تأت الحرب العظمى (١٩٣٩ - ١٩٤٥) حتى أصبحت الحركة أشتاتًا، ولم تترك إلا هياكل للذكرى، فلماذا يطالب أدونيس الشعر العربى (كل الشعر العربى الإسلامى، بما فيه القرون الثلاثة الهجرية الأولى) بأن يقلد تجربة تجاوزها أصحابها، ودخلت فى تاريخ الأدب الأوربى كمرحلة ثانوية؟

فى نفس الوقت، يقال، عن عيون قصائد الشعر العربى، إن المعاصرين لا يجدون فيها «أكثر من ظواهر ماتت لا تجوز العودة إليها»[١٣]

هل دالية المعرى التى نقلنا أبياتا منها، فى الصفحات السابقة، تستحق النبذ؟ أيقال عنها إنها شعر تقليدى وجاف يبدو «فى جفائه وبعده خاليًا من الفن»؟

ولنتمعن أبياتًا أخرى لأبى العلاء:

المـوت

أ

«زاره حتفـه فـقـطب للمـوت	وألقى من بعـدهـا التقـطيبـا
زودوه طيبـا ليلحق بـالنـاس	وحسب الـدفين بـالترب طيبـا
نـام فى قـبـره ووُسِّـد يُمنـاه	فخِلْنـاه قـام فينـا خـطيبـا
للمنـايـا خـراطب لا تبـالى	أهشيـا جـرت لهـا أم رطيبـا»

* * *

مر شعراء معاصرون كبار، من الغرب بمرحلة السيريالية، ثم ارتدوا عنها لأن مشروع الحركة لم ينجح إذ لم يغير السيرياليون الثقافة والتنظيمات البرجوازية، ولم يهدّوا قيمها وأعرافها، فتوجّه أكثرهم إلى حركات أخرى حيث الكفاح أجدى، والغايات أوضح، والمشاريع أكثر واقعية. فعشاق إيلوار وأرغون يتهافتون على أشعارهم ما - بعد فترة السيريالية، وقلما يهتمون بالأخرى...

* * *

حقًا، راجت السيريالية بين بعض المثقفين العرب، ولكنها لم تُعطِنا بعد الروائع المتوقعة.

---

(١٣) أدونيس، ديوان الشعر العربى، جزء ١ ص ١٢.

أما القصائد التى نالت بعض النجاح، فسرعان ما نسيت، فى حين أن شعرًا عربيا قديما مازال حيًّا، «معاصرًا» يتحدّى العصرية والتعصّر.

فدالية المعرى، ألا توقف وتأسر وتفاجئ وتهزّ؟ ألا تتجاوز الرتابة والتقليد؟ أيعدّ هذا الشعر عاديًّا، ومما «نقلته عقليات ومناهج لا ترى فيه أبعد من المفردات والوزن والمواضيع التى اصطلح عليها والمقاييس التى كرست»(١٤)؟

تظهر هذه القصيدة عملاقية المعرى. إنه شاعر القلق (فى المعنى الذى يعطيه كيكيغارد والوجوديون بعده) والحصر (كما يتناوله التحليل النفسانى) والهم (كما فى فلسفة هيديجر). شعره شعر الإنسان، فى شمواليته وفى حواره الصامت العميق المحير مع المصير. هل ارتفع الشعر عند عمرو بن القميئة وأمية بن أبى الصلت إلى هذا المستوى؟(١٥).

لشعر المعرى بُعدٌ فلسفى قلّما يوجد فى شعر الأمم. فلو أُنصف المعرى لما قورن بشعراء الجاهلية، بل بأكبر الشعراء المجددين العالميين.

دعا المعرى لنسبية الأشياء، وللتسامح، وهنا كان رائدًا وفرض ريادته فى ميادين أخرى، فأحدث حوله عالمًا من التساؤلات لم يقض عليها الزمان، كما لم يقض على الإنسان اللغز والمصير.

٤ - ضرورة نقض نقد النقد

يصرح أدونيس أن الشعر:

«يحتاج إلى إعادات نظر دائمة فى ضوء الحاضر»(١٦).

قد يدل هذا على أن أدونيس غيّر رأيه حول الشعر العربى القديم، وباتت نظرته إليه أكثر تعاطفًا وأقلّ هجومية. إن حصل ذلك فلنْ يكون غريبًا، لأن شأن الشعر العربى كشأن الشعر فى العالم.

فلنفرض أن أدونيس غيّر رأيه حقًّا، إذن إنه مضطر لأن يدخل تعديلات على آخر رأى اقتنع به اقتناعًا مطلقًا، لا لُوَيْنة فيه ولا نسبية. ويلخصه فى قوله:

«إن النهضة الحقيقية تبدأ فى الربع الثانى من القرن العشرين، حيث توقّف التقليد الأعمى، وبدأ المفكرون والشعراء والكتاب يفهمون عصرهم، وينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذى طرأ على الحساسية الشعرية فى القرن العشرين، ويعيدون النظر فى كل شىء، مخضعين لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعًا»(١٧).

تلك «النهضة الحقيقية» ما هى مظاهرها ومقاصدها؟

---

(١٤) أدونيس الديوان.

(١٥) نذكر إلى أن أدونيس يعتبر هذين الشاعرين مصدر تأملات المعرى.

(١٦) نفس المصدر، ص ٩.

(١٧) انظر: ص ١٣.

ما هى الميادين التى «توقف فيها التقليد الأعمى»؟

من هم أولئك «المفكرون والشعراء والكتاب» الذين بدءوا «يفهمون عصرهم»؟
كيف فهموه؟

السؤال الأخير وحده يحظى بجواب من قبل أدونيس.

كم عدد المفكرين والكتّاب والشعراء العرب الذين تعصّروا بفضل فهمهم للعصر وبدءوا:
«ينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذى طرأ على الحساسية الشعرية فى القرن العشرين»؟

صنف غريب أولئك المفكرون الذين ينبع تفكيرهم من «الحساسية الشعرية فى القرن العشرين»! مساكين، إذن، مفكرو العرب وكتّابهم بالقرن العشرين، وكذلك شعراؤهم! يطلب منهم أدونيس اكتساب «الحساسية الشعرية» كما أبدعها الربع الثانى من هذا القرن. ففى ذلك الخلاص، ولا عليهم إن انصرفوا عن كل ما أتى به هذا العصر. لا عليهم إذا لم يؤثّر فيهم أى تيار علمى أو فكرى، ولا أية منهجية، من التيارات والمناهج الحديثة. فهل المعرفة والفلسفة والابيستولوجيا هى التى تناستهم، أم هم الذين تجاهلوها؟

إذا كانت «الحساسية الشعرية» هى كل غنيمتهم مما جدّ، فالحصاد تافه، لا يغنى من تخلف. قرن قحط وسنوات عجاف، والعرب فيه مجرد هواة، و «غاوين» فى المعنى القرآنى:

﴿والشعراء يتّبعهم الغاوون. ألم تر أنهم فى كلّ وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟﴾ (٢٦: ٢٢٤ - ٢٢٦).

سؤال أخير: منذ «الربع الثانى من القرن العشرين» والمفكرون والشعراء والكتاب العرب يخضعون «لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعا»، فما هى نتائج هذا النقد؟

نظن أن الحاجة الملحة الآن هى نقد ذلك النقد حتى نصل إلى نقض ناقد، إلى نقد حركى واع ومبدع. إذ ذاك سنتحدث: عن مفكرين بالفكر والعقل، لا بالأمانى والقول، وتوعية جماهير وعن شعراء ينظمون قولهم تنظيما بألفاظ يألفها القراء (أكثر ما يمكن من القراء) لا تنفى فى غربة، وبموسيقى تستملحها الآذان، وبصورة تحرك الوجدان وتخلق تواصلا. إن التفكير الحق والكتابة الناجعة والشعر الصادق وسائل للتفاهم والتعاطف، بها تتحقق الأجواء الصالحة للمشاركة فى أفعال وتضخم فى الإنسان وعيه بإنسانيته، وتسهم فى أنسنة الكون. للعرب اليوم مفكرون وكتاب وشعراء لا يحصون عدًّا، إلا أن التفكير والكتابة والشعر قلما يكون لها ردود فعل فى أعماق الجماهير العربية...

* * *

وجهات النظر عن الحداثة وعن التجديد مختلفة، كالأحكام عند تقييم الشعر، إذ يؤثر تدخل الذوق الشخصى كبير التأثير. وأدونيس نفسه يخضع فى أحكامه واختياراته للذاتية، وهو أمر طبيعى،

ويعتبر بأنه لم يعتمد على مقاييس موضوعية فى اختيار قصائد «ديوان الشعر العربى» وإنما اعتمد على «اختيار شخصى» (ص ١٣). وهو شىء طبيعى لأن:

«الاختيار الفنى مهما حاول الإفادة من قيم جمالية غير شخصية يبقى كما أرى شخصيا خاضعا لآلاف اللطائف، الدفينة أو الظاهرة المجذرة أو العابرة، حتى ليستحيل إخضاع حركتها إلى أية منهجية واضحة».

٥ - إلى... أن...

أوضاع المفكرين والكتاب والشعراء متخلفة ومحكوم عليها أن تدوم كذلك إلى...
ومن القراء من سيتم الجملة هكذا:

- «... إلى أن ننتصر على تخلف برامج وطرق التدريس بمعاهدنا وكلياتنا...».

- ومنهم من سيصرح: «... إلى أن نبدأ من بداية البدايات: أن يتلاحم المفكر والكاتب والشاعر/المثقف مع محيطه العربى الحق، ويتعرف على واقع ذلك المحيط...».

- وسيؤكد آخرون: «... إلى أن يتصالح القادة السياسيون بصدق (وبأقل ما يمكن من العناق...) ليشاركوا، متعاونين، على بناء مجتمع عربى نظيف...».

- وقد يختار قارئ رابع: «... إلى أن نطهر أجهزتنا الإدارية، ونضرب على أيدى المرتشين، ونعدم البقشيش والغش والكذب...».

- ويضيف الواقعى: «... إلى أن ننظم اقتصادنا ونحرره من هيمنة الأجنبى والأقليات، ونعمم الرخاء...».

- ويتمنى المثالى: «... إلى أن تنتشر مكارم الأخلاق...».

- ولا يستبعد أن يوجد من يتوهم أن الحل السحرى يمكن فى الاقتصار على «خبز وحشيش وقمر» فيضيف شاعر رقيق ولطيف «وحساسية شعرية مستوحاة من الغرب المعاصر، فهى وحدها كفيلة بأن تحول بيننا وبين مرارة واقعنا بعد أن فشلنا فى التعامل معه وتجاوزه بحكم اغتراب مثقفينا المنظرين...».

- وقد يصيح قارئ ذرائعى: «... إلى أن يمسى الحل الكافى الشافى هو إبادة الأمية وتعميم المعارف الأساسية...».

هكذا إن الأجوبة الممكنة كثيرة جدا، بيد أنه لا يتوقع أن تضم من بينها:

«... إلى أن تنشئ أجيالا على الحساسية الشعرية، لا مطلق أية حساسية شعرية، بل تلك التى عرفها الربع الثانى من القرن العشرين، وليست أية حساسية شعرية وجدت فى تلك الفترة من ذلك القرن، بل الحساسية الشعرية التى نشأت وتربت ومرضت وماتت بالغرب».

* * *

ما خلاصة كل ذلك؟

نترك الجواب، مرة أخرى للقراء، ولن ننقله هنا.

ولنعد إلى صديقنا صاحب الثابت والمتحول.

٦ - تعال دينامي وتجريد محبط:

يلاحظ أدونيس انعدام شعراء عرب جديرين بالانتماء إلى فئة شعر الربع الثانى من القرن العشرين ذى الحساسية الخاصة، كما يلاحظ سيطرة الجمود على الذهنية العربية الإسلامية: ثبوتا ولا حركة.

فما تفسير ذلك؟

يرى أن «الرؤيا الدينية» هى السبب المباشر، خصوصا وأنها رؤيا تؤدى إلى تجريد غيبى وإلى «لاهوتانية»، أى إلى شكل عن «وجود الإنسان فى غير ذاته. إنه موجود دينيًّا فى الله»(١٨).

إن الرؤيا الدينية المتهمة هنا بتأخير وتجميد الشعر والذهن العربيين هى على ما يظهر، الرؤيا الإسلامية، أى الرؤيا التى للأغلبية الساحقة من العرب. فهل هى حقا مطابقة للإسلام؟

لا نظن ذلك...

لا يؤمن الإسلام بأن الإنسان «موجود فى الله». إنها قولة مقبولة فى المسيحية(١٩). فلأقنوم «الابن» طبيعتان، إلهية وإنسانية، تاريخية ولا تاريخية. أما فى الإسلام، فيعتبر محمد نفسه (وهو النبى الرسول) مجرد إنسان. من هذا نؤكد أن المسلم ليس فى - الله. فقولة أدونيس لو كانت صحيحة إسلاميا لكان ما يُبْنَى عليها هو أيضا صحيح. إن أدونيس يؤكد استنتاجا مرفوضا صادرا عن قولة مرفوضة؛ فالمسلم:

«لا ينتمى إلى الإنسان بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين...».

إننا نعتقد أن الإسلام يرفض هذه القولة وما يترتب عنها من نتائج(٢٠).

إن الله مع الإنسان: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [قرآن: ٥٧: ٤].

وليس فى الإنسان، وعاء «يوجد فيه الإنسان». إن العلاقة بين الإنسان والله ليست علاقة تعارض وتنافر ولا علاقة وحدة وجود أو حلول، بل إنها ترابط جدلى من جدلية نوعية. تتكون هذه الجدلية من بعدين: عمودى لا متناه، وأفقى شمولى، كما سيتضح فيما يلى.

يثبت البعد الأول أن الله واحد منزه متعال عن الحدثان والأعراض، كما يثبت أن الإنسان، من جهته، يكون وحدة خاصة به تتوق إلى الاقتراب من التعالى. إنه تواصل لا يتم على حساب استقلال هوية الفرد وحريته ومسؤوليته فى الحياة.

---

(١٨) الثابت والمتحول، ص ٢٧.

(١٩) Le corps mystique.

(٢٠) انظر، جـ ٢ من هذا الكتاب.

قدور التعالى ليس أن يمزج طبيعتين مختلفتين بل دوره أن يعطى صورة تامة عن الكمال ويجعل منه هدفا وغاية للإنسان. ومن هنا يبقى المسلم مطالبا بأن يتمرن على توتر وجودى بوجدانه وإرادته وفكره نحو الهدف - الغاية، مشروعه غائى، وطرق التحقيق قصدية:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[٢١].

فالإنسية الإسلامية لا تجعل من الله «مقياس الأشياء»، خلافًا لما يراه أدونيس. إن الله غاية الغايات. إنه الغاية فى اكتمال كمالها، وليس مقياسًا. والإنسان، نفسه، ليس «مقياس كل شىء»، خلافًا لقولة بروتاغوراس، ولأدونيس الذى تبنّاها. إنه غاية كل قياس وكل مقياس، إذ من أجله تقاس الأشياء: إنه خليفة الله على الأرض، ومطالب بأن يستغلّها لمصالح الإنسانية. فمجال أفعاله، والمادة الخام لتجاربه هى مجموع الأرض التى استُخلف فيها: يقسم فيها ويغير، ويقيس ويطور، كسيد مسؤول ملزم بصنع التاريخ وتوجيهه نحو الأفضل، يتعامل مع الأحداث والكائنات والأشياء تعاملا مسؤولا فاستخلافه استخلاف عبء والتزام، وليس استخلاف كسل وزهد.

من هنا تتخذ «العبادة» معنى الفعل والتقدم والتطوير، كما أن التزام المسلم هو أن يخدم مصالح البشر أجمعين. وتلك المصالح هى المقياس، وليس «الإنسان مقياس الأشياء»، إذ هو نفسه يسهم فى صنعها ويستغلها.

﴿هو [الله] الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا﴾ [قرآن ٢٩:٢].

فالاستخلاف على الأرض يلزم الإنسان بتحويرها بفكر يجب أن يتطور باستمرار لا «بذهن ثابت». وهذا يفرض مسبقًا صيانة حرية الإنسان وامتداد إرادته، فتصدر الأفعال عن بينة وبمسؤولية واعية. فكون الرؤيا الإسلامية تقوم على تواجد عالمين، دنيوى وأخروى، لا يحدّ من حرية الفرد ومن مسؤوليته، لأن الآخرة دار جزاء، ومرآة تعكس ما فعله فى الدنيا:

﴿من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ [قرآن ٤٦ : ٤١].

لا تخضع الحياة فى الدنيا لحتمية تحركها من الآخرة، لأن هذه دار فحص نتائج ما تم فى الأولى. إن الإيمان بالآخرة، ليس إحباطًا ولا هو بحاجز، إنه إيمان بوجود مرحلة مصيرية بَعدية، أفق ختامى، بعد أن يكون كل شىء قد انتهى. فالتلميذ الذى يخفق فى الامتحان، لا يمكنه أن يحتج بأن وجود حفلة توزيع الجوائز فى آخر السنة هو ما عاقه منذ أكتوبر عن الاجتهاد والنجاح. فأى سبب وجد بعد أن تم المسبَّب، عُدَّ ملغيًّا بالضرورة. إنه بالنسبة للقضية، كائن بلا هوية، وإنه مجهول من سديم مجهول. فليس منطقيا أن تحمل الآخرة نتائج أعمال الدنيا. وإن المسلم الذى يراعى ما ينتظره فى الآخرة، من حساب ومراقبة، تتقوّى إرادته على درء الشر والحرص على الاستقامة وحسن النية فى كل أفعاله مثله فى ذلك مثل الرياضى أو الموسيقى الذى يتمرن جيدًا رغبة فيما سوف ينال من تصفيقات جمهور المشاهدين، يوم المباراة/الحفل المقبل. فالآخرة ليست وراء الدنيا،

---

(٢١) حديث نبوى، البخارى.

بل بعدها، (زمانيًّا) ولكنها، فى نفس الآن، حولها، حاضرة فى الإطار الذهنى وفى الضمير، إنها عنصر فعال فى تصوّر المسلم للمصير، وفى نظرته الشاملة عن الحياة.

* * *

أما البعد الثانى لجدلية الترابط بين المسلم وربه فأفقى شمولى، ومعناه أن المسلم ملزم بأن يحبّ مخلوقات الله ليحبّه الله. فانتساب المسلم لـ «أمة» قاعدة تواصلية وتعاونية على اختلاف الأجناس والألوان.

* * *

بعد الإشارة إلى البعدين العمودى والأفقى اللذين يقوم عليهما الترابط الجدلى بين الله والإنسان نؤكد أن البعدين يتكاملان ومنهما تتكون «الرؤيا الدينية» الإسلامية.

فالذهنية العربية الإسلامية التى تحيا ضمن هذا الإطار المعنوى الدينامى ما نظنها أنها منبع السكون والإحباط والثبوت، وليس معنى هذا أن تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لم يعرف ثبوتاً وجمودا. وتعليل ذلك لا يدخل فى اهتمامنا الحالى.

٧ - التباسات أخرى :

لا يتحرّى أدونيس، عند استعمال لفظ «عربى» أن يعدد التفرقة بين العربى الجاهلى والعربى الإسلامى.

التباس ثان، وهو أكبر من السابق: إنه لا يفرق بين دواوين شعره هو، حيث اختيار القصائد يستسلم لمعايير ذاتية وبين «ديوان الشعر العربى» حيث الاختيار يخضع لمعايير عامة ومتفق عليها. ومن جراء التفرقة تلك، يقع خلط بين مفهوم «إعلام» ومفهوم «تواصل».

أن يختار فرد قصائد، حسب ذوقه ومدرسته، شىء جائز، إنه اختيار شخصى لا يمكن أن تبنى عليه منظومة عامة لـ «الشاعرية» أو لـ «النقد» أو لـ «الجمالوجيا». إنها «مختارات» قد تعين على فهم ذوق واتجاه من اختيار: «ما يعجب فلانا من الشعر هو هذا النوع..» وافق القارئ أم لم يوافق على الاختيار. لكن قد حصل «إعلام»، وسيرورة الإعلام تسير على خطّ مستقيم واحد: أمّا مهمة الديوان اللاشخصى فهى الجهد الذى يبذله مؤلفه ليتجاوز الإعلام نحو التواصل.

فى الإعلام علاقة بين من يبث خبرًا (أدونيس) ويتعلق به شخصيا، وبين جماعة ممن يهمهم أن يعرفوا كيف يهوى أدونيس الشعر وما يهوى منه.

وعلى العكس، يحتوى الديوان الجماعى مختارات من أجل كل القراء، حاضرا واستقبالا، سواء كانوا على معرفة بالشعر أو لم يكونوا. «ديوان الشعر العربى»أداة عمل، مرجع يستند إليه من يهتم بـ «الشعر»، شعر «العرب» على العموم، حتى ولو جهل القارئ من هو مؤلف «الديوان»، أى جامعه أو كان من خصومه.

فالتواصل سيرورة متعددة الأبعاد، إنه تبادل، حوار يتعدد فيه المحاورون ويتحددون، حسب اختلاف أذواقهم، وميولهم، واتجاهاتهم الجمالوجية. وبالمقابل، لا يقدم الإعلام إلاّ نشرات إخبارية متتابعة، وقلما يحصل فيه تبادل وتفاعل، ويندر أن يرتفع إلى تواصل. وعلى العكس. لا تواصل بلا إعلام؛ ينطلق التواصل دائمًا من معطيات إعلامية.

فعلى من يقدم مرجعًا عن الشعر العربى / ديوانًا للشعر العربى أن يتحرّى الموضوعية، مقتنعًا بأنّ ذوقه ليس معيارًا للجميع، وإنما هو إشارة إلى ذاتيته الخاصة وإلى ذوقه الخاص.

فالانفصال قائم بين منتخبات شعرية / شعر أدونيس، وهى مملكة خياله وموهبته (موهبة الشاعرية وموهبة الصناعة)، بين ملك أدونيس الذاتى، وبين «ديوان الشعر العربى». لقراء «ديوان الشعر العربى» أن يلحّوا على أدونيس أن يجمح ذوقه وذاتيته، لأنهم ليسوا فى المملكة الأدونيسية الخاصة، بل فى مملكة مشتركة بين أجيال وعصور، أى أمام ذوات وحساسيات شعرية مختلفة. سيرورة التعامل ليست عمودية إعلاميًا، بل تواصلية عموديًا وأفقيًا. مراد الإعلام أن يُعلمنا بكذا لنعلم، ثم نتعلّم، كما أُعلمَ وعلم آخرون.

توضيحًا لذلك، نضرب مثلاً. فى الديوان «أغانى مهيار الدمشقى»[٢٢]. يحاول أدونيس أن يجدد فى التعبير الشعرى، بعد أن تقمّص شخصية مهيار الدمشقى. يغامر أدونيس فى رفقة مهيار، بل فى شخصيته، بكامل حرية، ولا قارئ يمكن أن يعارض تلك الحرية، وإن شملت المتناقضات، ومزجت الأسطورة بالواقع، وتجاوزت الأطر والحدود، حتى يبطل «التعارض بين العالم والآلهة». لا حقّ لأحد أن يقاوم نبى الكلمات التائهة، مادامت الرؤيا خاصة بأدونيس. كل الديوان يعلمنا بما هى ذاتية أدونيس، يخبرنا ويوضح، ولا إلزام على أحد أن يغامر مع أدونيس فى تجارب «انخطاف النبوة وقشعريرة الخلق».

وتنمحى تلك الحرية، عندما نغلق ديوان – شعر – أدونيس ونفتح «ديوان الشعر العربى». فى تلك اللحظة ننتقل من التجربة الشخصية والتجربة المتشخصة، إلى تجارب تمتد على ألف سنة ونصف ألف سنة. المغامرات كثيرة، منها ما يتضارب، وما يتلاءم، منها التافه والمغرى، الممتع منها والرتيب والرائع. أمام هذا الكون الشعرى الهائل، تصبح المعايير التى أقرّها أدونيس بلا مكان فى النقد والتقييم للشعر، كما تناست هى نفسها مقولة الزمان، والنسبية، والمقاصد الشخصية لدى كل شاعر. لقد تناسى أدونيس تأطير القصائد التى يريد الحكم لها أو عليها، أعْدَمها من المكان والزمان، قد تحافظ قصائد عربية على حياتها رغم ذلك البتر، لكن مالا تطيقه أية قصيدة، هو أن يحاكمها نقد أتى بعدها بقرون وأجيال وأن يعتمد ذاك النقد على «حساسية شعرية» من بلاد ومجتمع ليس لها تطابق مع العروبة، ومن ثقافة ومجتمع ولغة بلا انتساب إلى ما ولد عليه وشبّ وكبر ومات شعراء «ديوان الشعر العربى».

---

(٢٢) أصدره أدونيس، عن دار مجلة شعر بيروت ١٩٦١.

إنه ديوان - مرجع، أدونيس نفسه أراده كذلك.

«إن مكتبتنا الشعرية خالية من مجموعات جديدة» ولإرضاء تلك الحاجة، جمع أدونيس القصائد التى يضمها جزآ الديوان. هذا عمل يشكر عليه. وعمل أدونيس على أن تكون مجموعته الجديدة قد تم اختيارها «بوجهات نظر جديدة».

نعم، لابدّ من وجهات نظر جديدة، لكن الجديد هو كذلك مقيّد بضرورة إعلام موضوعى، وباحترام حرية القراء كي يتم حوار وتواصل بينهم وبين القصائد. فـ «قصيدة» من الجذر اللغوى (ق. ص. د.): قَصْدٌ، ومقْصُود.. فاحترام مقاصد الشاعر (صاحب القصيدة) يقتضى تحديد مدى التجديد.

فعندما يجعل أدونيس معيار التجديد هو مقدار مطابقة القصيدة «لحساسية الربع الثانى من القرن العشرين» يجرّد الشعر من المشاعر، من صاحب التجربة. ماذا يبرر الاستعاضة بحساسية غريبة عن حساسية الشاعر الأصيلة؟

إن الدعوة، عمليًا، ليست إلى التجديد، بل إلى تقليد (أن يحس الشاعر العربى الإسلامى وينفعل ويتفاعل طبقًا لانفعال وتفاعل وحساسية مصطنعة، مجلوبة من الخارج، ثم يعبّر عنها بقوالب ليس له فى صنعها إسهام).

والغريب فى القضية أن تلك القوالب ليست مهيأة مسبقًا ليتمرن عليها شعراء آخر هذا القرن والقرون اللاحقة، بل إن أبا الطيب المتنبى، مثلا ستعرض قصائده على معيار الحساسية الشعرية لربع من أرباع القرن العشرين!... هذا قيد يشترطه أدونيس لتقييم القصائد العربية، بالرغم عنها...

إن المقلد للماضى مصاب بـ «الماضوية» (أى الرجوع الدائب إلى ما يعرف عن الماضى، تهرّبًا وخوفًا من المجهول)، يُنعت بـ «رجعى» و «بدائى». فكيف سنسمى من يضطر لتقليد المستقبل (أى ما لم يتحقق بعد، ما لم يأت وسوف يأتى تقليدًا لا رغبة فى المجهول ولكن حبًا فى مطابقة ميول أدونيس الشخصية)؟ أنقول «مستقبلية» ونصف الشعر بـ «مستقبلى»؟[٢٣].

* * *

فى «أغانى مهيار الدمشقى» يكشف أدونيس عن ذاتيته وهى تصارع فى عالم التناقضات والتمزق. أما فى ديوانه الآخر: «كتاب التحولات...»[٢٤]، فتنقلنا تلك الذات الثرية فى سفر إلى قارات الداخل حيث الجاذبية تلعب صعودًا ونزولاً بين عوالم الجسد وعوالم الروح. صوفية متمردة، ظامئة إلى اطمئنان، وإلى استقرار فى عالم كل ما فيه ينفلت وينتفى.

---

(٢٣) لفظا «مستقبلية» و «مستقبلى» مستعملان حاليًا، فى مقابل Prospective, prospectiviste فحبّذا لوضع أدونيس لفظين غيرهما للدلالة على المعنى الذى ظهر عنده، فيسير بها العمل كما سار بماضوية وماضوى.

(٢٤) كتاب التحولات والهجرة فى أقاليم النهار والليل، المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٥.

القراء لا ينازعون فى تلك الرؤية / التجربة بمحدودية الإنسان. إنها بنيات شعر أدونيس، لأنها تنبع من شعوره هو، إعلامًا عن صدق ذاتيته.

هنا، لا يخضع مدى الشاعرية لمقاييس مسبقة، لحساسية هذا القرن أو ذاك، لحساسية الغرب أو الشرق، لأن التجربة تجربة أدونيس. إنها مغامرته. فدور القراء أن يشاهدوا، عن كثب، أدونيس بكليته فى عملية تعرية جوانيته، حدسه يتمتع بكامل حريته، وحساسيته تتفجر خارج الأطر والقيود وتتزوّج أى شكل تهواه ويهواها.

إذن، لا يعتبر من المحال مطالبة أدونيس أن يتخذ نفس الموقف من شعر غيره، أن يكون مشاهدًا وشاهدًا، أن يلاحظ ويحكى ما لاحظ.

فعندما نقرأ شعر أدونيس نعلم أنه شاعر، ونشعر أن بيننا وبينه تجاوبًا وجدانيًا. ونفتح «ديوان الشعر العربى» لا لنجد مرة أخرى أدونيس بكل ما يميز شعره وذاته. إننا نبحث عن ابن هانئ الأندلسى أو عن ديك الجن الحمصى،... لا لنجدنا مغامرين فى العالم الجوانى الأدونيسى. فالذين يضمّهم الديوان كلهم شعراء عرب، أى ذوات لها خاصيات لا أدونيسية، نريد أن نتحسسها بتعاطف، أن نتعرف عليها لا على من ألف الديوان. فمن المتوقع أن يتناول الديوان ما أبدعه شعراء (بالجمع) لهم أذواق وطبائع وهبات ليست إطلاقًا هى أذواق وطبائع وهبات المعاصرين. لذلك تزرع قولة أدونيس اندهاشًا وخيبة.

أبدع الشعراء العرب المسلمون، انطلاقًا من حساسية عصرهم ومعطيات مجتمعهم، ما بين راض ومتمرد، ولكن كان محتومًا على الرضا وعلى التمرد معًا أن يراعيا واقع الأوضاع المحيطة بها، وبما أن من طبيعة أى إبداع أن يحاول خلق تواصل، أن يترك مجال الحوار مفتوحا مع معاصريه ومع من سيأتون فى المستقبل، فقراءة شاعر ما تخضع لأبعاد القصيدة وتأطيرها الخاص، ولما سيضيفه القارئ من عنديّته لأنه يسهم فى التواصل والحوار الخلّاق. لكن، لا يقبل من قارئ أن يحل محل الشاعر، أن يأتى ببديل للقصيدة، بل أن يكون مشاهدا متحركا، تجوز الإضافة مع الحفاظ على كينونة القصيدة لا قطع جذورها. القارئ طرف فى الحوار. كما أن موضوع الحوار وهوية المحاورين واقع ثابت، ومن تنكر لهذه أو لذاك قضى على الحوار، وأصبح هو نفسه دون حضور فيه. فكلما قامت قواعد النقد على الذاتية وحدها انحرف التواصل. فالتاريخ الأدبى والنقد الأدبى يختاران الانطلاق من ترتيب الأغراض، أو من تتابع العصور أو المدارس، صيانة لمنهج لا يتعارض والموضوعية والوضوح.

* * *

إن أى كاتب يطمح إلى أن يفتح معك حوارًا، ولا يقبل المسلمات والقواعد الأساسية للحوار المتفق عليها مسبقا (منطق النقاش وأخلاقيته) لا محالة أنه سيغرقك فى اللا - فهم. وقد تكون تلك هى غايته المبيتة. فكلنا نعرف كتّابًا وشعراء وفلاسفة يضببون أسلوبهم ليوجهوك من حيث لا تدرى، والتوجيه ليس دائما بريئًا، فقد يكون ملغوما.

الموضوعية ضرورية لتمهيد طرق التواصل (دون إبعاد كلى للذاتية). انظر ثم احكم، تذوّق ثم استسغ، تصوّر فانفعل، وتفاعل ثم افعل. ففى الفجوة، واللحظة التى تفصل المشاهدة عن إصدار الحكم يمر أو لا يمر تيار التعاطف وتنطلق أو لا تنطلق شرارة الحوار أو النفور من التواصل. فعندما نسمع أو نقرأ العنوان «ديوان الشعر العربى»، نلتقط كمية إعلامية ضئيلة، ولكنها مفتاح لما نتصوره ونتوقعه مسبقا فى الديوان ويبدأ استعداد للتواصل معه، فوظيفة العنوان أن يهيئ القارئ لهذا الاستعداد ويدلّه على ما بداخل الكتاب بكيفية تقريبية. إن العنوان استدعاء وإثارة. لقد هيّأنى عنوانان تهيئين مختلفين. «كتاب التحولات والهجرة...» فتح لى الشهية لاقتطاف ما جادت به شاعرية أدونيس. أما العنوان الآخر «ديوان الشعر العربى» فشوقنى إلى دخول متحف، أو حفل يجمع كثيرًا من معارفى القدامى وآخرين أودّ أن أتعرّف عليهم. وطبعًا كل أولئك لن يوقفونى لأن من بينهم من لن أتجاوب معهم. لكن، أبدًا لن أحكم على الجميع بأنهم نسخة طبق الأصل لنموذج أوحد. قد يكون المتحف محاصرًا، لكن الحصار ليس أبديًّا، فحياة الشعر العربى، كحياة المجتمع العربى، حوصرت أحيانا وحررت أحيانا، تبعًا لتقدّم أو تأخر الأوضاع (لا لرؤيا دينية أو فلسفية). المجتمع العربى عانى ويعانى أمراضًا مجتمعية. من جهة، يعانى الأبيسية (سلطة الأب المطلقة فى الأسرة) وسلطوية «قادة» (من متفقهين وإعلاميين..)، ومن جهة أخرى، تمارس على الشعوب العربية عشوائية الساسة والمتسيسين، داخل الحكم أو خارجه.

فالشعر العربى الذى يكافح لتغيير تلك المعوقات هو وحده شعر عربى حقًّا ومعاصر حقا. فهو عربى لأنه يمتزج برغبات وآمال الشعوب العربية فتحبّه وترتضيه، ويعينها التفتح على المعاصرة والحركة فتفتح له ذراعيها. أما ما يطابق حساسية أجنبية فيعجب به بعض المثقفين العرب، ويجهله الباقى، لأنه بالنسبة إليهم ثابت، لا يحرك فيهم ساكنا.

جدول المصطلحات

١ - تآن

معية زمانية. (E) Simultaneous, (f) Simultańéité

يحصل تآن عندما يلتقى حدثان أو فعلان فى آن واحد.

يقابله «تعاقب».

يستعمل بعضهم «معية»، وهذا لا يلائم لأن «Simultańéité/Simultaneous» يدل على تزامن فى نفس اللحظة، فى «الآن». فبالإضافة إلى المصاحبة (المعية) هناك تزامن.

٢ - إجرائى (E) Operational, (f) Opérationnel

فى مقابل (E) Ideal, (f) ideal

(أ) ما يتصل بالنموذج الأمثل، لا بالواقع.

(ب) ما يرضى الإدراك العقلى والعواطف، إرضاء تامًّا.

لذلك ، فإن الإجراء ملازم للفعل، الفعل وهو يحقق شيئًا فى الواقع. طبعًا، قد تكون الانطلاقة من آراء خاصة أو من التعلق بنماذج، أو من أفكار شائعة، إلا أن هذه كلها لا تكتسب قيمتها إلا بمفعولها العملى.

٣ - أخلاقية (E) Ethics, (f) éthique

- فلسفة الأخلاق.

- علم موضوعه أحكام تقييمية للتمييز بين الخير والشر (من قيمة: تقييم ثم تقويم).

٤ - إشكالية (E) Problématic, (f) problematique

مجموع التساؤلات التى يضعها علم أو تضعها فلسفة ما، حسب الوسائل المتوفرة، فعليًّا، والتى يقتضيها ذلك العلم أو تلك الفلسفة.

يمكن إثبات الأحكام الإشكالية أو نفيها، على اعتبار أنها مجرد أحكام احتمالية، بمعنى أن الفكر لا يختارها إلا اعتباطيًّا.

٥ - إنسية (E) Humamisme, (f) humamisme

إنها، بصفة عامة، مجموع الجهود والمواقف التى تعمل على الرفع من شأن كرامة الإنسان، مع احترام الفكر البشرى والقيم الشمولية.

٦ - إمِّية (E) Alternative , (f) alternative

نَحَتْنَا هذا المصطلح من «إما...» للتعبير عن الوضع المحرج الذى يُلزِم الفرد باختيار واحد من بين موقفين مختلفين أو شيئين متنافرين لا يمكن الجمع بينهما (إما هذا... وإما ذاك...).

٧ - إنِّية (E) Thisness, (f) ipseité

الوجود الفردى المتعين (مقابل الماهية).

اللفظ مشتق، حسب أبى البقاء (الكليات)، من إن التى تفيد التأكيد وتقوية الوجود.

٨ - أنانة (E) Egocentricity, (f) égocentrisme

تمركز فى الذات: تقدر الأمور، من وجهة نظر الذات وحدها.

(أ) أنانية مفرطة تجعل الطفل يركز العالم فى أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء عناصر فى أفقه الذاتى.

(ب) مرحلة من مراحل نمو الطفل الأولى يصعب عليه فيها أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، إذ لا يعطى أى اعتبار للآخرين واهتماماتهم فى هذه المرحلة، يختلط الموضوع بالذات.

قد يسترسل هذا الارتكاز على الذات عند الفرد حتى بعد خروجه من سن الطفولة لأنه غدى حالة مرضية.

يمكن أن نقول إن بعض المجتمعات تصاب بأنانة فتصدها عن النمو السيكولوجى.

٩ - أنانية (E) Egoism, (f) égoïsme

مقابل «إيثار» (altruisme): حب الذات بإفراط، على حساب مصالح الغير: «إذا مت ظمآناً فلا نزل القطر».

١٠ - برغماتية / ذرائعية (E) Progmatism, (f) progmatisme

كيف نوضح أفكارنا؟

على هذا السؤال، يجيب الفيلسوف الأمريكى (ت. س. بيرس) بأن تصورنا لموضوع ما، هو تصور لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية، لا أكثر.

يعنى هذا الجواب أن علامة الحقيقة ومعيارها هو العمل المنتج، لا الحكم العقلى (وطبعًا لا التقييم الأخلاقى).

إذن: معيار الأفعال فى قيمة عواقبها العملية.

١١ - تابو (E) Taboo, (f) tabou

كلمة بولينزية الأصل، يراد بها: ما لا يجوز الاقتراب منه أو لمسه، من كائنات أو جمادات (حيوان، نبات، حجر،...) لأنه مقدس. إن الاقتراب من التابو قد يعرض فيه غضبًا فينزل سخطه على المقترب. يجب التذرع للتابو بشعائر وطقوس خاصة.

وقد تنتقل قداسة التابو إلى من يلمسه فيصبح هذا نفسه مقدسًا ويشمله التحريم، ولا يخرج منه إلا بطقوس محددة.

إن التابو نظام ديني بدائي يخضع له كل أفراد نفس المجتمع. فهو قاعدة التنظيم المجتمعى وضابط علاقاته وقيمه وأعرافه.

لذلك ، فإن كل من يعبث بالتابو، يتعرض لانتقام مجموع العشيرة.

١٢ - تاريخ (E) History, (f) Histoire

ننبه إلى الفرق بين هذا اللفظ وبين تأريخ (بالهمزة) مصدر «أرخ، يؤرخ» (f) histoire

إن التاريخ:

(أ) مجموع الأحوال المتغيرة التى مر أو يمر بها كائن ما من الكائنات الحية أو العالم، أو الظاهرات والأحداث. فلكل إنسان تاريخ (سجل أو لم يسجل / أرّخ أو لم يؤرخ)، كما أن هناك تاريخ الأرض، وتاريخ الطيران، وتاريخ الطب...

(ب) الأحداث والأحوال الخاصة التى تمارسها المجتمعات البشرية فى تطوراتها.

١٣ - تاريخية (E) Historicty, (f) historicite

(أ) صفة لما هو تاريخى (أى مخالف لما هو متخيل).
تأريخ الوجود البشرى لإبراز مميزات علاقة الإنسان بالتاريخ.
(ب) معنى ابيستملوجى: خاصية كائن ما من حيث اتصاله بالأحداث.

١٤ - تراكم (f) Accumulation و (E)

عملية تجمّع ، بها تنشأ الحضارات وتنمو. فكل حضارة تمثل فى فترة ما مجموع العناصر المادية والمعنوية التى تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن الأجيال السابقة وأضافت إليها خبرات وعطاءات.

١٥ - تغرب / اغتراب.

اندماج كلى فى الأجنبى (الغرب بالنسبة للثالثين)، بعد الانسلاخ عن الثقافة الوطنية والتراث القومى.

ومنه الغربة.

١٦ - تعال **(E) Transcendence, (f) transcendance**

مجاوزة الحدود المألوفة.

فلسفيًا: مجاوزة العالم الحسى. فالتعالى ما يسمو على الحدود المعهودة إلى ما لا نهاية: الجمال والعدالة المثاليان، فى مقابل العدالة والجمال العاديين.

يقابل تعالى (كُمُون)، (محايثة).

١٧ - تَعَلْمُن **(f) scientisme**

يستعمل فى معنى قدحى: اتجاه يرفض أية معرفة إذا لم تقم على معطيات العلوم الوضعية. ومن هنا، ليس للعقل أية وظيفة خارج ما تتطلبه تلك العلوم من أفعال.

أرغمت تلك المُطْلَقِيَّة أكثرية المفكرين على مقاومة التعلمن.

١٨ - تقييم **(E) Valuation, (f) évaluation**

عملية بمقتضاها نصدر حكم قيمة على شىء أو فعل.

ويقابل حكم قيمة حكم واقع.

ملاحظة: كثيرًا ما يخلطون بين تقييم وتقويم **(E) Rectification, (f) redressement**

١٩ - ثالثية **(E) Tiersmondism (f) tiersmondisme**

ثالثى **(f) tiersmondiste**

من «العالم الثالث».

بعد أن وضعنا اللفظين بالفرنسية وأصبحا رائجين[١]، اقترحنا لهما هذين المقابلين بالعربية، وها هما بدورهما يروجان.

٢٠ - جنس **(E) Genus, (f) genre**

لغة = الضرب من كل شىء (وهو أعم من «نوع» espèce)

فالنبات جنس، والحيوان جنس، ومن بين الأنواع التى تدخل فى جنس الحيوان الإنسان.

فكلما اندرج شىء فى شىء آخر، سمى المندرج نوعًا، وكان المندرج فيه جنسًا. فالجنس أعم من النوع إذ يشمل أنواعًا مختلفة.

الجنس جواب على «ما هو؟». «من أنت؟»

---

(١) اشتقاقًا من العبارة التى وضعها A. SAUVY بعد الحرب العالمية الثانية Le tiers monde (العالم الثالث).

٢١ - حَيَّنَ (E) To Actualize, (f) actualiser

زمن حصول حدث أو فكرة أو شيء، فى الوقت الحاضر، (= وَقَّتَ).

٢٢ - حينونة ...en - train - de (f)

فى الشخصانية الواقعية: الحركة الزمانية التى تتلاحق فيها أنماط الزمان الثلاثة: الماضى وقد مضى، والحاضر وهو «يحضر» ليمضى، والمستقبل ولما يحضر كليًّا.

وأى نمط من هذه الأنماط، إنما هو مزيج من سابقيه ولاحقه. فليس هناك ماض محض، ولا حاضر محض، ولا مستقبل محض.

إنه سياق وتسلسل أحوال وأحداث وظاهرات فى تلاحق مستمر.

٢٣ - خاصية: (E) Particularity, (f) particularife

قوة مجهولة لها آثار مشاهدة. مثلا: يلاحظ الكميائى أن مادة تؤثر فى مواد أخرى، دون أن يعرف سبب ذلك.

ملاحظة:

يميزون بين «خاصية» و «خاصة».

فالخاصة (E) Proper / Special, propre / spécial

ما يميز الشيء أو الكائن عن بقية ما يماثله (من حيث الجنس والنوع). إنه ما يفرده، دون غيره. إن الخاص ما ليس عامًّا.

٢٤ - ذوَّتَ (f) subjectiver

التحم بالشيء، صيره متصلاً بالذات وكأنه جُوَّانِي.

٢٥ - استلاب (E) Alienation (f) aliénation

يحصل الاستلاب عندما يفقد الفرد القدرة على مقاومة الغربة والاغتراب، وينعدم استقلاله الذاتى تحت تأثير ضغوط اقتصادية، أو عقائدية أو مجتمعية. إذ ذاك يشعر أنه لم يعد قادرًا على امتلاك ذاته، فيستولى عليه إحساس عميق بالضياع والحرمان.

وفى كثير من الحالات، ينتج عن الاستلاب خلل عقلى aliénation mentae:.

٢٦ - سيرورة (E) Processu, (f) processus

سياق الأحداث والظاهرات وتسلسلها، فى ارتباط بعضها ببعض. يأتى الحدث الظاهرة، إما متفقًا

مع محيطه، واقعًا فى سياقه، وإما مخالفًا له (إذ ذاك يجب البحث عن أسباب الخلاف).

فالسيرورة، إذن طريقة التعامل مع الفعاليات المجتمعية، والسيكلوجية، والطبيعية، فى تعاقبها وهى ترمى للحفاظ على وحدة ونظام.

٢٧ – شعور (E) Consciousness, (f) conscience psychologique

إدراك من غير إثبات (= إحساس). يحصل عن طريق الحواس، أو الحدس.

٢٨ – شيّأ، تشيئ (E) To reify (f) chosifier, (chosification)

من «شىء» = (E) Thing, (f) chose = اسم لما يمكن أن يُعْلَم، أو يحكم عليه، أو يخبر عنه.

الأشياء موجودات لا تعى وجودها، وبالتالى لا تقدر على فهمه أو تغييره.

فَأَنْ يتشيأ كائن بشرى معناه أنه ينسلخ عن هويته العاقلة والواعية ليماثل الأشياء فى ثبوتها، فيمسى غير قادر على حركة أو مشاريع إلا بغيره.

٢٩ – صيرورة (E) Becoming, (f) devenir (le...)

حركة تَحَوُّلٍ، باستمرار، دون توقف أو سكون.

اشتهر بنظرية عن الصيرورة، من القدماء (هرقليطس) التى تلخصها قولته الشهيرة: «لا أحد يستحم مرتين فى نفس الماء»: فصراع الأضداد يَخْلق حركة تحول دائم.

ومن الفلاسفة المعاصرين الذين أعطوا نظرية عن الصيرورة، (هيجل). يرى أن خاصة التطور سر الوجود: كل موجود مضطر إلى التطور، فبها يَتجَاوز التناقض بين الوجود واللاوجود.

ملاحظة:

– الصيرورة ليست هى الديمومة (= la durée)، إلا أنهما متلازمتان.

– الصيرورة تختلف عن المصير. إنها حركة مستمرة وتحول، فى حين أن المصير ما تئول إليه الأشياء، عاقبتها.

٣٠ – ضمير (E) Conscience, (f) conscience morale

القدرة الخاصة التى يستطيع بها الفرد أن يحدد موقفًا إزاء سلوكه.

الضمير: ما به يدرك الفرد التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال، فيندفع إلى اتخاذ موقف منها، بعد تقييمها.

الضمير غير الشعور، وغير الوعى.

٣١ - عربسة (E) Arabesque, (f) arabesque

(فى الفن المعمارى العربى): نوع من النقش أو الخط المنعرج للزخرفة.

٣٢ - فصام (E) Schizophrenia, (f) schizophrénie

مرض من الأمراض العقلية. إنه ذهان وظيفى.

من أعراضه تفكك الروابط بين الوظائف النفسانية داخل الذات، وانفصال الذات عن العالم الخارجى، فى انطوائها على عالم التخيلات والأحلام، واجترار الأفكار. ومن مميزات السلوك الفصامى الإكثار من المفارقات والتناقضات والفوضى.

٣٣ - فكرلوجيا (= إيديولوجيا) (E) Ideology, (f) idéologie

دراسة الأفكار والمعانى وخصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالعلاقات التى تعبر عنها. إنها بوجه خاص، البحث عن أصل الأفكار والمعانى.

٣٤ - قطيعة Rupture

٣٥ - كزويستيكا، تسويغية (E) Casuisty, (f) casuistique

فى تاريخ الكنيسة الكاثوليكية: إصدار الفتاوى، اعتمادًا بالخصوص، على الرخص.

إنها دراسة قضايا الضمير قصد تأويلها تأويلات ملائمة لتسويغ أفعال تخالف القواعد الأخلاقية والدينية، عند تطبيقها على الأحوال الخاصة.

وبانزلاق المعنى العام الأول، أمست التسويغية تعنى التحايل والمغالطة لتبرير أفعال أو تأويل نصوص تأويلات مرضية، مصلحية.

٣٦ - مبحث (E) Them, (f) Théme

«هو الذى تتوجه فيه المناظرة، بنفى أو إيجاب» (الجرجانى، كتاب التعريفات).

٣٧ - متأرخخ

نقترح هذا اللفظ (رغم هجانته) لننعت أقوامًا يخلطون بين التأريخ والتباهى بماض خاص. إنهم مداحون لماضى شعوبهم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة. يزيفون الواقع التاريخى، طلبًا للتعويض عن التخلف الذى يعانونه، أو ليستروا عيوب ومخازى تراث بلدانهم.

٣٨ - مثالية (E) Idealism, (f) idéalisme

تمعنن (E) Ideation, (f) idéation

السيرورة التى بواسطتها تتكون المعانى والمفاهيم وترتبط فيما بينها.

وتطلق، أيضًا، على الوظيفة الطبيعية التى عنها تحصل المعانى والمفاهيم.

٣٩ - مجتمعى (E) Social, (f) social

نسبة إلى «مجتمع».

كثيرًا ما يلتبس الأمر على البعض فيستعملون اجتماعى (Sociological sociologique) نسبة إلى «علم الاجتماع (= السوسيلوجيا)».

٤٠ - مستقبلية prospective

دراسة الأسباب العلمية والتقنية والاقتصادية والمجتمعية التى تسهم فى تطوير العالم المعاصر، وتعين على توقع الأوضاع الناتجة عن تفاعل تلك الأسباب وتأثير بعضها فى بعض.

٤١ - مغارب Maghreb

نقترح تخصيصه لتسمية مجموع بلدان شمال إفريقيا / المغرب الكبير / المغرب العربى. وبذلك سنتجنب الالتباس مع (المغرب الأقصى / المملكة المغربية / مراكش (= Morocoo; Maroc).

والانتساب إلى مغارب هو مغاربى، خلافًا لمغربى الذى سيدل فحسب على «marocain».

٤٢ - مفارقة (E) Paradox, (f) paradoxe

ما يضاد الرأى الشائع (ويغلب استعمال اللفظ فى معنى قدحى).

٤٣ - مكنز thésaurus

لفظ «طيزوروس» من أصل إغريقى (= كنز) يطلق على قاموس يستوعب كل ألفاظ لسان ما. وقد دخل، حديثًا فى مصطلحات علوم الإعلام ليدل على جدول خاص بأعم الألفاظ التى ينبنى عليها صنف من أصناف المعرفة ويحدد آفاقها الدلالية.

أما هنا، فنطلقه على مجموعات ألفاظ مفاتيح، وقد أحيط كل واحد منها بحقل دلالى، وانتمى كل حقل إلى مجموعة حقول تتجاذب، داخل كتلة بواسطة تداعى المعانى.

٤٤ - منظار (E) Prospect, (f) prespective

نفضل استعمال هذا المصطلح (على وزن مرآة) لتجنب اللفظ الشائع فى نفس المعنى، «منظور» (من وزن مفعول).

يترامى لنا الشىء من منظار كذا، فهو منظور / منظور إليه.

٤٥ – نباتية (حياة...) vie végétative

حياة بلا أفق، بلا تعال، ترغم الكائن البشرى على الاهتمام بالعمليات الأولية للحفاظ على الحياة الحيوانية (أكل وشرب ونوم...) دون اهتمام بتنمية القدرات الفكرية والوجدان.

٤٦ – نسق (E) System,)f) systéme

مجموعة منظمة من الآراء والنظريات يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا منطقيًا.

٤٧ – نظرية (E) Theory, (f) théorie

ومنه تنظير ومنظر (théorisation et théoricien)

٤٨ – نوع (E) Species, (f) espéce

الإنسان من جنس الحيوان، إلا أن نوعه يميزه عن بقية الحيوانات.

فالنوع هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت الجنس.

٤٩ – وثوقية (E) Dogmatism (f) dogmatisme

كل فلسفة أو فكرلوجيا أو عقيدة دينية تدعى أن ما تدعو إليه هو الحقيقة الوحيدة، لا يتسرب إليها أى شك (فى مقابل: فكر نقدى ونسبية). إنها حقيقة تقوم على تصورات معينة لا على علاقاتها بالواقع ولا على أوجه الحق فى إقرارها.

٥٠ – وجودى (E) Existential, (f) existentiel

(أ) ما هو حاصل، عمليًا، فى عالم وجود ذات واعية.

(ب) نسبة إلى الوجودية، إلى فلسفة الوجود بصفتها تجربة حية (philosophie existentielle)

(جـ) مجرد إثبات أن الواقع ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل وجود قادر على التأثير فى الذوات المتصلة به. فعندما نؤكد أن «الإيمان تجربة وجودية»، مثلًا، نقصد أن الإيمان ممارسات تجند الذات المؤمنة بكليتها.

٥١ – وعى conscience de soi/prise de conscience

الشعور الذى يكتشف به الفرد وجوده: إنه شعور بالشعور/ الشعور الذاتى.

فهرس

الصفحة

القسم الأول

إزاحة أنقاض

الصفحة

القسم الثانى

تمطيط أو تقليص

القسم الثالث

مفاهيم مضامينها فى حيرة

الصفحة

القسم الرابع
تأصيل مع تعصير

القسم الخامس
قَبْليات

الصفحة

رقم الإيداع		١٩٩٠ / ٧٢٦٥
الترقيم الدولى	977-02-3060-X	ISBN

١ / ٨٣ / ٨٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)